

دراسات في التصوف الإسلامي

شخصيات ومذاهب

دكتور محمد جلال شرف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار الفكر الجامعي
٣٠ شارع مونير - الأزاريطة

دراسات في التصوف الإسلامي

شخصيات ومذاهب

دكتور محمد جلال شرف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب - جامعة الإسكندرية

دار الفكر الجامعي
٣ شارع موتير - المنيا - مصر

الاصحاح

إلى

أولياء الله وجُنده الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

ينقسم الفكر الإسلامى طبقا للأبحاث الفنية الخصوية لهذا الفكر فى شتى عقود هذا القرن إلى أقسام أربعة :

- ١ — فلسفة فلاسفة الاسلام ، وهى ما نسميه باسم « الفلسفة المشائية الاسلامية » ، ويمثلها فى العالم الاسلامى كل من : الكندى والفارابى وابن سينا فى المشرق العربى ، وابن رشد وابن باجة وابن طفيل فى المغرب العربى .
- ٢ — هم فلسفة الكلام ، أو ما ندعوه « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » .
- ٣ — وثالثا : فلسفة أصول الفقه ، التى أضافته المدرسة الاسلامية الحديثة فى أواخر العقد الثالث من القرن العشرين .
- ٤ — وأخيرا ، التصوف الإسلامى بأشكاله المختلفة الذى أضيق إلى هذا الإطار من الفكر الإسلامى فى العقود الأولى من هذا القرن أيضا .

وقد نالت الفروع الثلاثة الأولى من إهتمام الباحثين ورواد البحث الحضارى من أساتذة الجامعات وغيرهم الثرى الكثير . فأظهروا لنا بوضوح المصادر الأولى المختلفة والمتعددة لما فعلوا هذا ، على اختلاف مدارسهم واتجاهاتهم . أما الفلسفة الاسلامية المشائية أو فلسفة متفلسفة الاسلام ، فقد نالت الجانب الأكبر من إهتمام الباحثين - مسلمين أو أوروبيين - فتعددت المباحث فيها ، وفى نفس ما أخذها فينونا لنا تطور المشائية والأفلاطونية بمنزجتي مع الأفلاطونية المحدثة ، و

كتابات هؤلاء المتفلسفة . وليس من المستعصية بمكان ، اقتناص هذا المزيح المختلط الذي كونه غلة الفارابي وابن سينا مثلاً ، أو تصوير فلسفة ابن رشد المدافية الارسطية البحتة ، ومحاولة عودتها لارسططاليسية ومقدار نجاحه في هذه المحاولة . إن مصادر هؤلاء الفلاسفة - على خلاف مزاج هؤلاء الفلاسفة - ليس بالعسير على عين الباحث النافذة المقارنة ، التوصل إليها . وقد كان كتابي : الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي ، هو إحدى هذه المحاولات لبيان أصالة هذه الفلسفة المنشائية في العالم الإسلامي وكيف تصدى لها حجة الاسلام د أبو حامد الغزالي ، وأبان تراثها وأهم أصحابها وبخاصة ابن سينا شيخ المشايخ ورئيسهم ، بالكفر والزندق والالحاد . فكان للغزالي الفضل الأول في توضيح هذه الفلسفة الغريبة على الاسلام عما كان له الأثر الأكبر في تربيته الفلسفة بعده توجيهاً خاصاً ، فقد حاول معظم الفلاسفة إشراقيين من أمثال د أبو البركات البغدادي ، وابن باجة ، وابن طفيل ، والسهروزي المقتول ، أو متكلمين من أمثال : ابن تيمية وابن قيم الجوزية ، وخواجه زاده ، حاول هؤلاء جميعاً التخلص من الآثار الفلسفية الخارجية وبخاصة الفلسفة الإغريقية ، فجاءت محاولتهم في التوفيق بين الفلسفة والدين أكثر نجاحاً من محاولة الفارابي وابن سينا . وحتى تكتمل صورة التفكير الفلسفي الاسلامي ، فقد عرضنا للجانب الاشرافي في كتاب غنيمة المذهب الاشرافي بين الفلسفة والدين في الفكر الاسلامي ، وهو يوضح لنا موقف كل من : أبي البركات البغدادي ؛ وابن باجة ، وابن طفيل ، والسهروزي المقتول ، من المشكلات الفلسفية الرئيسية وهي : العالم ، والنفس ، والله .

أما علم الكلام ، فقد وضعت معالمه أيضاً ، وإن اختلفت أقطار الباحثين فيه . فبينما انبرى البعض من الباحثين يداولون إلهيات أصالته وانباته عن روح إسلامي ، يذهب البعض الآخر إلى ربطه باللاهوت المسيحي أو باليهودية . إن

الكلمة الأخيرة لم تلق فيه بعد ، ولكننا نستطيع أن نتتبع تاريخ رجاله وتاريخ أفكاره ونظرياته ، سواء من الناحية الذاتية أو الناحية الموضوعية ، بما قدمه لنا الباحثون من نماذج رائعة لدراسة .

وما لبثت فلسفة أصول الفقه أن تنازلها عدد آخر من الباحثين المسلمين ، فقدموا لنا فيها الأبحاث العلمية ، وأثبتوا لنا تطور هذا العلم إلى منهج علمي وفلسفي دقيق . وهو منهج خاص بالمسلمين والإسلام ، يدل على حقيقة الشريعة الإسلامية ويعبر عن طبيعتها تميراً صادقاً ، وهو منهج نابع من الحاجة العملية والاجتماعات الإنسانية في الديانة الإسلامية ولهذا نجد علماء الأصول والأصوليين المسلمين يفتون بمنهجهم ومنظمتهم ضد المنطق اليوناني عامة والمنطق الأرسطي خاصة ، مؤكدين أن اللغة اليونانية تختلف كثيراً عن اللغة العربية ، وأن ميتافيزيقا أرسطو تختلف أشد الاختلاف عن ميتافيزيقا القرآن . ولذا نبسج منطق المسلمين من القرآن والحديث ، من الكتاب والسنة ، لجاء موافقا لحاجات المسلمين .

أما التصوف ، فإن الأمر يختلف فيه تماماً . فبداية الطريق فيه غير واضحة ، كما هو معروف عن الفروع الثلاثة السابقة ولاشك في أن التصوف — كعلم — حاول أن يحل محل الفلسفة وعلم الكلام وأصول الفقه ، بل حاول أن يحل محل الفقه نفسه . وذلك باعتبار أن الفقه يختص بالعلم الظاهر ، أما التصوف فهو يختص بالعلم الباطن دون إغفال للجانب الظاهر في الشريعة . وحاول الصوفية المسلمون أن يقوم علم التصوف على أسس عملية أخلاقية . فهو يقوم على دراسة النفس ، بل يمتدح بعض المؤرخين للتصوف أنه هو علم النفس ، أو علم آفات النفس ولا شك في أن الجانب العملي الأخلاقي نعمة له أمانة واضحة وممتازة في المصدر الإسلامي الأول . فلقد كان الرسول والصحابة والتابعون وما تنطوى عليه حياتهم الروحية من أقوال وأفعال ، تعتبر منها أصيلاً ومهدراً حقيقياً لهذا

الجانب العمل الأخلاقي في التصوف الإسلامي . كما يمتاز التصوف أيضا بنوع خاص من المعرفة لا نجد لها في الأنواع الأخرى من الفكر الإنساني والإسلامي . فالمعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية كشفية إلهامية باطنية تأتئ القلب مباشرة دون إعمال العقل ودون استخدام الحواس فهي إذن معرفة خاصة ، معرفة فردية ، ونشاط وروح خاص بكل صوفي . ولذلك فليس من الضروري أن تتشابه البدايات والنهايات عند الصوفية . بل إن الصوف هرء ابن وقته ، ترد عليه الأحوال في وقت غير تلك التي ترد عليه في وقت آخر . وذلك لأن الأحوال هبة من الله وفعل يعلية من يشاء من خاصة عباده الذين هم المصطفون الأخيار . والصوفية أنه هم يمترون بذلك كله ، بل يمترون أيضا أنهم استمدوا طريقهم الروحي من الكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح ، وأن لهم تأويلاتهم الخاصة ، وموقفهم المفرد الذي اختصوا به دون غيرهم من الفرق الأخرى

فإذا كان ذلك كذلك ، فلا معنى إذن لمحاولات علماء الإستشراق في إرجاع العناصر الجوهرية لتصوف إسلامي بحث ، إلى مصادر مختلفة غير إسلامية . ولا يخفى علينا وعلى الباحثين المنصفين للفكر الإسلامي الفرض الحقيقي من وراء اتجاهاتهم هذه وكان هذا الكتاب الذي أقدمه للقارئ العزيز وهو « التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد » بمثابة دليل قاطع على خطأ موقف المستشرقين من ظاهرة التصوف الإسلامي قبحين نطالع الفصل الأول من الباب الأول الذي يتحدث عن منزلة التصوف كعلم في الفكر الإسلامي ، نلاحظ مباشرة إجماع مؤرخي التصوف والصوفية أنفسهم على أن هذا العلم قد بنى قواعده على أصول صحيحة وقواعد متينة من الكتاب والسنة ، وأن علمهم مشتق من الصفاء ، وهي سمة خاصة بالصوفية ذرن غهرهم من طوائف المسلمين ، ولم

طريقة خاصة في العبادة . وأصل هذه الطريقة هي المكوف على العبادة والإقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجهور من لذة ومال وجاه . والافراد هي الخلق في الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسيف . وقد اختص الصوفية بالأحوال والمقامات التي تعد نتيجة لمجاهدة الصوفي وعبادته القائمة على محاسبة النفس الأفعال .

وسوف يجد القارىء في هذا الكتاب ما يحتاج إليه ويشتاق إليه من معرفة خصائص الحياة الروحية ، والطريق إلى الله في التصوف الإسلامى الذى اشتهر به صوفية مدرسة بغداد . فقد اختص كل صوفي في هذه المدرسة بميزة معينة اشتهر بها بين أقرانه من الصوفية . وأرجو أن يضيف هذا الكتاب إلى المكتبة العربية والإسلامية معرفة جديدة عن أهم فروع الفكر الإسلامى ألا وهى التصوف ، الذى يشتاق إلى معرفته ، بل وممارسة طريقته معظم المتقربين إلى حياة الزهد والتقشف والذين شمت نفوسهم وطهرت قلوبهم من شوائب الحياة المادية التى تصرف الانسان وتمعهده عن الطريق القويم ، طريق الروح والقلب ولا يفتى هذا مطلقا أن تعاليم التصوف الإسلامى تدعو إلى الرهبانية بمعناها المسيحى . بل هي رهبانية من نوع خاص تتفق مع شريعة الاسلام ، وهى شريعة الدنيا والدين فهى رهبانية أرضها الرسول العظيم وهى الجهاد في سبيل الله .

والله ولي التوفيق

المحتوى

الموضوع	الصفحة
الباب الاول : المدخل الى التصوف الاسلامى	١٩ - ٩٤
الفصل الاول : منزلة التصوف كعلم فى الفكر الاسلامى	١٩ - ٤١
الفصل الثانى : مظاهر الحياة الروحية فى عهد الرسول *	٤٥ - ٦٥
الفصل الثالث : خصائص الحياة الروحية فى عهد الصحابى والتابعين *	٦٩ - ٩٤
الباب الثانى : صوفية مدرسة بغداد	٩٩ - ٥٠٧
الفصل الاول : ابو هاشم الزاهد - اول من لقب بالصوفى *	٩٩ - ١١١
اولا : حياته ومنزلته	٩٩
ثانيا : تصوف ابيه هاشم	١٠٣
الصلة بين ابيه هاشم وفرقة العلانية	١٠٨
الفصل الثانى : منصور بن عمار - التصوف والاخلاق	١١٥ - ١٣٩
اولا - حياته ومنزلته	١١٥
ثانيا - استاده للحديث	١٢١
ثالثا - ابن عمار والشكليات الكلامية	١٢٨
رابعا - منهجه فى التصوف	١٣٣
الفصل الثالث : معرف الكرخى : التصوف والكرامات	١٤٣ - ١٦٢
اولا - حياته ومنزلته	١٤٣
ثانيا - استاده للحديث	١٤٧
ثالثا - التصوف عند الكرخى	١٤٩

ص	
١٥٤	رابعا - الحب والولاية والكرامة
١٦٥ - ١٨٨	الفصل الرابع : بشر بن الحارث الثعالبي التصوف والزهد
١٦٥	اولا - حياته ومنزلته
١٧٢	ثانيا - روايته للحديث
١٧٦	ثالثا - التصوف عند بشر
١٨٧	رابعا - اخوات بشر
١٩١ - ٢٢٠	الفصل الخامس : الحارث المحاسبي - التصوف السني
١٩١	اولا - حياته ومنزلته
١٩٦	ثانيا - المحاسبي وابن حنبل
١٠٠	ثالثا - اسناده للحديث
٢٠٢	رابعا - كتبه واقواله
٢١٨	خامسا - منهجه في التصوف
٢٢٣ - ٢٤١	الفصل السادس : سري السقطي وعلامات الحب
٢٢٣	اولا - حياته ومنزلته
٢٢٧	ثانيا - اسناده للحديث
٢٢٩	ثالثا - التصوف ومقاماته
٢٣٧	رابعا - منهجه في تأويل القرآن
٢٤٥ - ٢٦٥	الفصل السابع : ابو الحسين النوري التصوف والتوحيد - الحلول والتنزيه
٢٤٥	اولا - حياته ومنزلته
٢٤٩	ثانيا - اسناده للحديث
٢٤٩	ثالثا - التصوف والتوحيد - الحلول والتنزيه
٢٥٣	انتهاه بالفكر والزندقة
٢٥٩	مشكلة التوحيد عنده

٢٦٩ - ٢٩٠	الفصل الثامن : ابو سعيد الخراز
	التصوف والصدق
٢٦٩	اولا - حياته ومنزله
٢٧٣	ثانيا - استاده للحديث
٢٧٤	ثالثا - العلم والحرقة
٢٨١	رابعا - الخراز بين ابن عربي وابن القيم
٢٨٦	خامسا - الفناء والبقا
	الفصل التاسع : ابو القاسم الجنيد
٢٩٣ - ٣٢٦	التصوف ووحدة الشهود
٢٩٣	اولا - حياته ومنزله
٣٠٠	ثانيا - استاده للحديث
٣٠١	ثالثا - علم الباطن وعلم الظاهر
٣٠٤	رابعاً - قواعد التصوف وتعاليمه
٣٠٨	رابعا - التصوف والتوحيد
٣١٧	خامسا - التوحيد ونظرية وحدة الشهود
٣٢٩ - ٤٤٢	الفصل العاشر : الحلاج وشطحات الصوفية
٣٢٩	مقدمة الفصل
٣٣٥	اولا - حياته ومنزله
٣٤٥	ثانيا - الحيل والكرامات
٣٥٧	ثالثا - الحلاج السني الموحّد
٣٧١	رابعا - الفناء والاتحاد - الحلول ووحدة الوجود
٣٨٩	خامسا - الحقيقة المحمدية
٣٩٩	سادسا - مصرع الحلاج
٤٢٧	سابعا - بين نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود

٤٦٩ - ٤٤٥	ص	الفصل الحادى عشر : ابو بكر الكنانى وحكومة الباطن
٤٤٥		اولا - حياته ومنزله
٤٥٠		ثانيا - بين السنة والشيعه الاسماعيليه
٥٠٧ - ٤٧٣		الفصل الثانى عشر : ابو بكر الشبلى والتاويل الصوفى
٤٧٣		اولا - حياته ومنزله
٤٨١		ثانيا - استاده للحديث
٤٨٤		ثالثا - تفسيره للقرآن والحديث ومنهجه
٤٨٧		رابعا - التصوف والتوحيد
٤٩٤		خامسا - شطحاه

الباب الاول

المدخل إلى التصوف الاسلامي

الفصل الاول

منزلة التصوف كعلم

في الفكر الاسلامي

أولاً - مقارنة بين الفقه والتصوف

كان علماء المسلمين في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي) يقسمون العلوم إلى علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية والعلوم العربية هي علوم اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب . أما غير العربية فكانت هي العلوم الفلسفية ، والطبيعية ، والطبية ، وكان أبو عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي هو أول من أشار في مقدمة كتابه « مفاتيح العلوم » إلى هذا التقسيم حيث يقول « رجعت مقالتين : إحداهما لعلوم الشرائع وما يقتدرن بها من العلوم العربية ، والثانية لعلوم الصنم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » (١) .

وقد تعددت الآراء واختلفت حول ظهور الفقه كعلم ، وكذلك التأثيرات الخارجية التي أدت إلى نشأته وبخامة بين علماء الاستقراق من أشبال دكارا دي فور ، و د جولد تسيهر ، و د فون كريم ، و د دي بور ، ولا يهنا على الإطلاق هذه النظريات المختلفة التي تحاول تفسير نشأة الفقه وتطوره والعوامل الخارجية التي عملت على ظهوره وتطوره (٢) . ولكن الذي يهمنا - في هذا المجال - هو طبيعة الفقه كعلم لظواهر الشرية . وكيف أن العرفية حاولوا إقامة التصوف كعلم لباطن التريفة يحاربون به الفقهاء .

فعلم الفقه يقاوم حياة المسلم من جميع نواحيها : والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ يسيبه صارت أحكام الشرية مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق

(١) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ص ٥ ط ليدن ١٨٩٥ .

(٢) مصطفى عبد الرازق : تهديد تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٢٤ - ١٣٥ ط

وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب أهل الورع ، ومن جانب رجال السياسة أيضا . ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئا فشيئا بأن علماء الشريعة هم وروثة الأنبياء . . . ويؤكد « دى بور » في كتابه تاريخ الفلسفة في الإسلام ، أن علم الأحكام قد نما قبل علم العقائد ، واستطاع أن يحتل مكانة ممتازة بين المسلمين لأنه يعتبر من أسس الزينة الدينية الصالحة^(١) . وهذا تأكيد لقول أبي حامد الغزالي في كتابه « إلهام الدوام من علم الكلام » بأن علم الفقه قوت النفس المؤمنة ، لا غناء له ، كل يوم ، أما علم الكلام فهو دواء للنفس المريضة^(٢) .

وكانت غاية الفقه إقامة الحياة وتقييمها ، واختلعت مدارس الفقه مع تطور الحياة الإسلامية . فقد ظهر فريقتان . فريق أهل الرأي ، وأكثر ما يكونون في العراق ، وفريق أهل الحديث أو أهل المدينة . فقد سمي الفقهاء الذين جملوا رأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنة « أهل الرأي » ولما هم أبو حنيفة (توفي عام ١٥٠ هـ) كما أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا قبل ظهور مذهب مالك (توفي عام ١٨٩ هـ) يستعملون الرأي استعمالا لم يكن منه بأس وإن كان قليل المدى ، وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم . وكان الإمام الشافعي (توفي عام ٢٠٤ هـ) صاحب المذهب الفقهي الثالث يعتمد في أكثر أموره على السنة ، وقد جعل في عداد أهل الحديث ، تمييزا له من أبي حنيفة .

ولا يعني ذلك مطلقا أن علم الفقه ظل هذا تطبيقيا قانونيا يتصل بالأعمال

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ٥٠ ، ترجمة أبي ريدة ، ط القاهرة ١٩٥٤

(٢) الغزالي : إلهام الدوام من علم الكلام ص ٢٠ — ٢١ ، ط القاهرة ١٩٢٧ .

الواجبة والمستحبة والمأثورة أو المكروهة فقط ، أي الأعمال التي تستحق الثواب أو العقاب من جانب الشرع ، بل تحول علم الفقه إلى علم أخلاقي تهذيب بالمعنى الصحيح . فقد حث الدين الإسلامي على التكمل الخلقى بالفضائل كلها ، وعلى التكمل العقلى بالأمارف ، والتكمل الدينى بالعبادات التي يقصد منها تعظيم الله والسمو بالإنسان . وقد اهتم كثير من الفقهاء بتكوين الفضائل الخلقية الدينية ، ونجد هذا الانتماء الخاص عند الفقهاء الذين يتسمون بزهة الزهد والتصوف وغير مثال على ذلك هو الحارث بن أسد المحاسبى وهو من متصوفة مدرسة بغداد التي تؤرخ لها ، وذلك في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » ، وجاء بعده أبو طالب المكي بكتابه « قوت القلوب » ، والنزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » . ولا شك أنه قد سبقت هؤلاء جميعا ، محاولات كثيرة نجدها عند صوفية مدرسة بغداد لإقامة التصوف أكملهم ، واعتباره ظاهرة دينية فريدة لتربية المسلمين تربية ذوقية وجدانية تمس القلب والروح قبل الجوارح والأعضاء . واعتبر التصوف علما عمليا من حيث أنه يرتبط بالمجاهدة والرياسة والأحوال والمقامات . فقد ظهر التصوف كعلم آخرى يعطى للنهومات النفسية الجسامدة من تحليل وتحرير ، روحا جديدة ويمرجهما بالمعاطة الدينية المؤسسة على أعمال القلوب من مقامات وأحوال . وتتنحصر هذه الأعمال في التصديق والإيمان واليقين والصدق والإخلاص والمعرفة والتوكل والمحبة والشوق والوجد ، وغير ذلك من أحوال الصوفية ومقاماتهم .

وبدأ هذا العلم الجديد يتجه إلى فهم العبادات والأحكام اتجاها باطنيا يخرجها من حدود الفقه الجامدة على حد قول الصوفية أنفسهم . ولم يفت الصوفية ومؤرخي التصوف أن يؤسوا عليهم هذا على الكتاب والسنة ، شأنهم في ذلك شأن كل فرقة إسلامية عندئذ حدى معاجلات كثيرة بين الفقهاء والصوفية أدت

في بعض الأحيان إلى مصرع نفر من الصوفية أثرهم الحلاج وقد وقع خلاف بين الإمام الشافعي والإمام أحمد بن حنبل من ناحية باعتبارهما من الفقهاء، وبين شيبان الراعي الصوفي. كاحداث خلاف بين أبي هرمان الأشيب الفقيه وأبي بكر الشبيل الصوفي في مسألة الحيض . ورغما عن ذلك ، فإن الفقهاء قد وقفوا من الصوفية المخلصين لدينهم ومبادئهم موقف تقدير واحترام ، سوف يتضح لنا هذا كثيرا عند عرضنا لصوفية مدرسة بغداد .

ولقد تبه كثير من مؤرخي التصوف القدماء إلى أن الفقهاء لا يمتثلون إلا بوجود علم الشريعة الظاهرة التي جاء بها الكتاب والسنة ، ولا معنى عندهم لقيام علم الباطن وعلم التصوف . وهنا قام الصوفية ومؤرخو التصوف بالرد على الفقهاء ورفض آرائهم .

ثانيا - موقف الصوفية ومؤرخي التصوف من التصوف كعلم

١ - السراج الطوسي :

قامت محاولات السراج الطوسي على أساس توحيده الفقه والتصوف ، واعتبارها علما واحدا . وقد رد التصوف والفقه إلى علم الشريعة الواحد . ويرى هذا المؤرخ الصوفي - ونرى معه - أن الفقه قائم على الرواية ، أما التصوف فهو قائم على الدراية . ولا يجوز - في رأيه - أن يجرد القول في العلم : أنه ظاهر أو باطن ، لأن العلم متى ما كان في القلب فهو باطن فيه إلى أن يجرى على اللسان ويظهر ، فإذا جرى على اللسان فهو ظاهر . وتنقسم أعمال الجوارح الظاهرة إلى العبادات ، مثل الطهارة والصلاة والزكاة والصوم وغير ذلك . ثم الأحكام ، مثل الطلاق والعاق واليروع والفرامض والقصاص وغيرها . أما علم التصوف فهو قائم على الجوارح الباطنة التي هي القلب . ولكل عمل من هذه الأعمال ظاهرة والباطنة علم وفقه وبيان وفهم وحقيقة ووجد . ودليل صحة كل عمل منها

آيات من القرآن وأخبار عن الرسول^(١).

ويستمر السراج الطوسي في تأكيد قيام العليين جنباً إلى جنب مستمداً ذلك من قول الله عز وجل : « وأصبح عليكم نعمة ظاهرة وباطنة ، فائتمة الظاهرة هي فعل الطاعات ، والنعمة الباطنة هي ما أنعم الله بها على القلب من الأحوال والمقامات . ولكن لا يستغنى الظاهر عن الباطن ، ولا الباطن عن الظاهر يقول الله : « ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » فالعلم المستنبط هو علم التصوف . لأن الصوفية مستنبطات من القرآن والحديث وغير ذلك . فالعلم والقرآن والحديث بل والإسلام ظاهر وباطن^(٢) . فالفرق إذن بين الفقه والتصوف هو في الوسيلة فقط . فالفقه قائم على الأعضاء الخارجة ، والتصوف قائم على الأعضاء الباطنة أي القلب ، وفي النهاية ينتمى كل منها إلى علم الشريعة الإسلامية .

٢ - الشعراني :

وقد تنبه^(٣) اني أيضاً إلى كل ما ذكره السراج الطوسي ، وذلك حين جعل طريق الصوفية مشيداً بالكتاب والسنة . وأنه مبيى على سلوك أخلاق الأنبياء والأصفياء ، وبيان أنه لا يكون مذموماً إلا إن خالف صريح القرآن أو السنة أو الإجماع لا غير . وأما إذا لم يخالف فغاية الكلام أنه لهم أومية وجل مسلم ، فمن شاء فليعمل به ، ومن شاء تركه . ونظير انهم في ذلك هو الأفعال ، وما بقي باب للانكار إلى سوء الظن بهم وحلمهم على الرياء ، وذلك لا يجوز شرعاً^(٤) .

(١) السراج الطوسي : اللع ص ٤٣ .

(٢) المصدر السابق : ص ٤٣ - ٤٤ .

(٣) الشعراني : المجلدات الكبرى - ١ ص ٤

وهنا يقول جدد الزهاد الصمغاني : « إن علم التصوف عبارة عن علم انتدح في قلوب الأولياء حين اسقارت بالهبل بالكتاب والسنة . فكل من عمل بها انتدح له من ذلك علوم وآداب وأسرار وحقائق تهجز الألسن عنها ، نظير ما انتدح لعلاه الشريعة من الأحكام حين عملوا بما حذره من أحكامها . فالتصوف إنما هو زيادة عمل العبد بأحكام الشريعة إذ اخلا من عمله الملل وحطوط النفس كما أن علم المعاني والبيان زيادة علم النجوى . فن جعل علم التصوف علما مستقلا صدق ، ومن جملة من عين أحكام الشريعة صدق ، كما أن من جعل علم المعاني والبيان علما مستقلا فقد صدق ، ومن جملة من جملة علم النجوى فقد صدق ، ^(١)

ومن تبحر في علم الشريعة حتى بلغ إلى الغاية ، أدرك بذوقه أن علم التصوف تفرع من عين الشريعة . فإذا دخل الصيد طريق القوم وتبحر فيها أعطاه الله هناك قوة الاستنباط ، نظير الأحكام الظاهرة على حد سواء . فيستنبط في الطريق واجبات ومندوبات وآدابا ومحرمات ومكروهات . ومن دقق النظر علم أنه لا يخرج شيء من علوم أهل الله تعالى عن الشريعة . وكيف تخرج علومهم عن الشريعة ، والشريعة هي وصلتهم إلى الله عز وجل في كل لحظة . ولو كان أصل استغراب من لا إلمام له بأهل الطريق أن علم التصوف من عين الشريعة ، كونه لم يتبحر في علم الشريعة . فكل صوفي فقيه ولا عكس (أى ليس كل فقيه صوفي ^(٢))

ويستدل الصمغاني على منزلة الصوفية وأهميتهم بين مفكرى المسلمين بما وقع من أحداث ومشاحات دينية بين الفقهاء والصوفية . فيكن الصوفية مدحاً إذ كان الإمام الشافعي لشيخان الراعى الصوفى حين طلب الإمام أحمد بن حنبل

(١) الصمغاني : البلغات - ١ ص ٤

(٢) المصدر السابق : ص ٤

أن يسأله ممن نسي صلاة لا يدري أى صلاة هى ، وإذعان ابن حنبل لشيخان حين
قال مجيبا : هذا رجل غفل عن الله عز وجل ، فجزأؤا أن يؤدب . وكذلك يكفيم
إذعان أحمد بن حنبل لأبى حمزة البغدادى الصوفى وإعتقاده فيه حين كان يرسل
له دقائق المسائل ويقول : ما تقول فى هذا يا صوفى ؟ . وكذلك إذعان أبى
العباس بن سريج الفقيه القاضى لأبى القاسم الجنيد شيخ طائفة الصوفية حين حضره
وقال : ولا أدرى ما يقول ، ولكن لكلامه صولة ليست بصولة مجمل . .
وكذلك إذعان الإمام أبى عمران لأبى بكر الشبل حين امتحنه فى مسائل من
الحيض وأماه سبيع مقالات لم تكن عند أبى عمران . وحكى الشيخ قطب الدين
أمين أن الإمام أحمد بن حنبل كان يحث ولده على الإجماع بصوفية زمانه ويقول :
إنهم بلغوا فى الإخلاص مقاماً لم تبلغه^(١) .

ويعطينا الشمرانى نفرة طريقة بين أنواع اليقين المختلفة التى تدخل كأساس
فى المعرفة بأنواعها . فاليقين هو من يقن الماء فى الخوض إذا إستقر وذلك
إشارة إلى حصول السكون والاستقرار والاطمئنان بزال التردد والفكوك
والوهم والظنون . قال الشيخ محيى الدين بن عربى : وهذا السكون والاستقرار
والاطمئنان إذا أضيف إلى العقل والنفس يقال له علم اليقين . وإذا أضيف إلى
الروح الروحانى يقال له عين اليقين . وإذا أضيف إلى القلب الحقيقى
يقال له حق اليقين . وإذا أضيف إلى السر الوجودى يقال له
حقيقة حق اليقين . ولا تجتمع هذه المراتب كلها إلا فى الكامل من
الرجال^(٢) .

(١) المصدر السابق : ص ٤

(٢) المصدر السابق : ص ١٠

وتجد عند الشرقي اتجاها جديدا لم نجد من قبل عند السراج الطوسي ،
وذلك حين أقام نوحا من التمييز بين معنى التوحيد عند المعتزلة كفرقة كلامية
وعند الصوفية . فيؤكد أن كثيراً من كلام الصوفية لا ينشئ ظاهره إلا على
قواعد للمعتزلة والفلاسفة ، وعلى الماقل ألا يادر إلى الإنكار بمجرد عزو ذلك
الكلام إليهم ، بل عليه أن ينظر ويتأمل في أدلهم التي استندوا إليها ، فما كل ما
قوله الملائكة والمعتزلة في كتبهم يكون باطلا ، وإنما حذر بعضهم من مطالعة
كتبهم خوفا من حصول شبهة تقع في قلب الناظر لاسيما أهل الإنكار والاعراض .
ثم يفصل القول في المقارنة بين المعتزلة والصوفية في مسألة التوحيد فيذكر لنا
نقلا عن الشيخ محمد المصطفى الفاضل حيث يقول : . إن طريق القوم (أى
الصوفية) مبنى على شهود الإيجابيات ، وعلى ما يقرب من طريق المعتزلة في بعض
الحالات ، وهي حالة شهود غيبة الصفات في شهود وحدة جمال الذات حتى كان
لاصفات . وهذه الحالة وإن كان غيرا أرفع منها ، فهي عزيزة المراد ،
شديدة الإيهام ، موقفة في سوء الظن في السادة الكرام لصحبها بمذهب المعتزلة ،
ولاشبهة في تلك الحالة . فليتبس السالك لذلك وليحذر من الوقعة في
القرم ، (١)

ولا شك في أن الاهتمام بالشريعة وأحكامها والعمل بها ، هو فيفضل التفرقة
بين الإيمان والزندقة في الطريق إلى الله عند الصوفية فإن أول ما أنهم به الصوفية
من أهائهم هو خروجهم عن حدود الشرع وترك التكاليف ورفضها وهو
ما يسميه بعض مفكرى الإسلام باسمه الإباحية ، فكان على الصوفية والمؤرخين
منهم أن يؤكدوا هذا الاتجاه بالذات وبمجموله واضحا كل الوضوح . فالفرقة

عندهم من الباب المؤصلة إلى الحقيقة تأكداً لقوله تعالى : « وَأَنزَلْنَا الْبَيِّنَاتِ مِنْ أَوْيَاهَا » . فلا باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . وقد أكد كل من السراج الطوسي والشهراني تمسك الصوفية المخلصين بالشريعة وأحكامها . ولا يخرج مؤرخو طبقات الصوفية الذين جاؤوا في الفترة الواقعة بين وفاة الطوسي والشهراني على الاهتمام بهذا الاتجاه الديني السليم . من هؤلاء الكلاباذي والقشيري وابن خلدون وغيرهم .

الكلاباذي :

يشير الكلاباذي إلى أنواع غنظلة من العلوم الإسلامية ، ويحتمل الصوفية علماً خاصاً انفردوا به دون سواهم ، هو علم المكاشفات والمشاهدات وعلم الخواطر مع اهتمامهم بعلم الأحكام الشرعية من أصول الفقه وعلم المعاملات فيقول : « إن علوم الصوفية علوم الأحوال ، والأحوال هي موارد الأعمال ، ولا يرث الأحوال إلا من صحح الأعمال . وأول تصحيح الأعمال معرفة علومها وهي علم الأحكام الشرعية من أصول الفقه من الصلاة والصوم وسائر التزامات إلى علم المعاملات من النكاح والطلاق والمبايعات وسائر ما أوجب الله تعالى وتنبأ به ، وما لا غناء به عنه من أمور المعاش ، وهذه علوم التعلم والاكتساب فأول ما يلزم العبد الاجتهاد في طلب هذا العلم وأحكامه على قدر ما أمكنه ووسعه طبعه وقوى عليه فهمه بسند إحكام علم التوحيد والمعرفة على طريق الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه ، التقدير الذي يتيقن بصحة ما عليه أهل السنة والجماعة . فإن وفق لما فرقته عن نقي الشيء التي تمتعته من خاطر أمر ناظر فذاك . وإن اعرض عن خواطر السوء إعتصاماً بالجملة التي عرفها وتهاق من الناظر الذي يحاجه فيه ويحاذيه عليه ويأخذه ، فهو في سعة إن شاء الله عز وجل

واشتغل باستعمال علمه وعمل بما علمه (١) فالكلا باذنى هنا يتدخل برأى صوفى خاص فى علم التوحيد والمعرفة . فعلم الكلام لابد أن يعصم العبد من الوقوع فى الزلل . وقائده نقي الشبهات التى تعرض العبد من جراء نظره فى أمور التوحيد المفتلة على البحث فى ذات الله وحقيقته وما ينشأ عن ذلك من أمور ومساائل تحصل بأهمال العبد وعلاقتها بخالفه . ولا بد له أن ينظر إلى هذه المسائل على أساس من الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح ، وأن يرسم منهج أهل السنة والجماعة ، وأن يتيقن بصحة ما هم عليه .

وبعد هذا المرض المجهل من جانب الكلا باذنى ، يضع القواعد والاسس التى يجب على العبد أن يلازم بها حتى يصل إلى علم الخواطر والمشاهدات والمكاشفات الخاصة بالصوفية التى انفردوا بها دون غيرهم من فرق المسلمين . ويقسم الطريق الصوفى عنده إلى أقسام ثلاثة :

أولاً - علم الحكمة : وهو أول ما يلازم العبد حيث يقوم على أساس علم آفات النفس ومعرفتها ورياضتها وتهذيب أخلاقها ، ومكائده العذر ، وفتنة الدنيا وسبيل الاحتراز منها .

ثانياً - علم المعرفة : فإذا استقامت النفس على الواجب وصلحت طباعها وتأديت بآداب الله من زم جوارحها وحفظ أطرافها وجمع حواسها ، سهل عليه إصلاح أخلاقها وتطهير الظاهر منها ، والفراغ بما لها ، وعزوفها عن الدنيا وإعراضها عنها ، فعند ذلك يمكن العبد مراقبة الخواطر وتطهير البرائر .

ثالثاً - علم الإشارة : وهو يعنى علوم الخواطر وعلوم المكاشفات . وهو

(١) الكلا باذنى - الصوفى لمذهب أهل الصوفى ص ٨٨

العلم الذى تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم التى وصفناها . وإنما قيل
علم الإشاعة لأن مشاهدات القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن العبارة عنها
على التحقيق ، بل تعلم بالنازلات والمواجيد ، ولا يعرفها إلا من نازل تلك
الأحوال وحل تلك المقامات . فقد روى سعيد بن السيب عن أبي هريرة قال
قال رسول الله : « إن من العلم كثرة للكون لا يعلم إلا أهل المعرفة بالله ،
فإذا أنطقوا به لم ينكره إلا أهل الغرة بالله » . وعن عبد الواحد بن زيد قال
سألت الحسن البصرى عن علم الباطن فقال سألت حذيفة بن اليمان (الذى تعلم
على يديه الحسن البصرى) عن علم الباطن فقال سألت رسول الله عن علم الباطن
فقال : « سألت جبريل عن علم الباطن فقال سألت الله عز وجل عن علم الباطن
فقال : هو سر من سرى أجمله فى قلب عبدي لا يقف عليه أحد من خلقى » .
وقال أبو الحسن بن أبي ذر فى كتابه « منهاج الدين » أنشدونا القليل :

علم التصوف علم لا يفاده علم سنى سماوى وروى
فيه الفوائد للأرباب يعرفها أهل الجزالة والصنع المخصوص^(١)

٤ - أبو نعيم الإصبهاني .

أما أبو نعيم فقد تابع ما ذكره الكلأبازى حين يؤكد أن للتصوفة
المتحققة فى حقائقهم قد بنوا عليهم على أركان أربعة :

١ - معرفة الله تعالى ومعرفة أسمائه وصفاته وأفعاله .

٢ - معرفة النفوس وشروطها ودواعيها .

٣ - معرفة وساوس العدو ومكائده وخصاله .

(١) الكلأبازى - التحرف لمذهب أهل التصوف ص ٥٨ - ٥٩

و - معرفة الدنيا وغرورها وتفتيتها وتلوينها وكيفية الاحتراز منها والتجافي عنها .

حيث أن الزموا أنفسهم بعد توطئة هذه الألفية ، دوام المجاهدة وشدة المكابدة وحفظ الأوقات واغتنام الطاعات ، ومفارقة الراحة ، والتلذذ بما أيدها من اللطائف ، وصيانة ما خصوا به من الكرامات . لا عن المعاملات انقطعوا ولا إلى التأويلات ركنوا ، رغبوا عن العلائق ورفضوا الموائق . اقتدوا بالمهاجرين والأنصار وفارقوا العروض والمقار ، وآثروا البذل والابتار ، وهربوا بدينهم إلى الجبال والقفار احترازا من موائقة الأبصار أن يرمى إليه بالأصابع ويشار لما أنسوا به من التحف والأزوار فهم الانقياء الاخفاء ، والغرباء النجباء ، صحت عقيدتهم فسلبت سريرتهم ^(١)

٥ - أبو القاسم القشيري .

يعتبر القشيري أهم مؤرخ صوفي دافع عن منزلة التصوف ومساكناته في الفكر الإسلامي . فلم تكن رسالته في علم التصوف إلا الرد على أعداء الصوفية وبيان قواعد التصوف وأركانه وإرجاعه إلى أصوله الأولى التي كانت سمية الصوفية الأوائل ، ولكنها أندثرت وطوى بساطها . وهنا يقول القشيري : « فادخل من القلوب حرمة الشريعة ، واستخف بعض من أدهى التصوف بأداء العبادات ، بل وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة للمبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاع بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان ، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتى أشاروا إلى أهل الحقائق والأحرار ، وأدهوا أنهم تحرروا من رق الأعلال ، وتحققوا بمقتضى الوصال ، وأنهم

قائمون بالحق تجري عليهم أحكامهم وهم محرومون . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يزورونه حجب ولا لوم ، ^(١) ومؤلاهم فرقة للباحية التي ورد ذكرها عند فخر الدين الرازي في كتابه ، «إعتقادات فرق المسلمين والمتركن» ، والتي أشار إليها من قبل ذلك في هذا الفصل مؤلف الطبقات الكبرى ، عبد الوهاب الشعراني .

وبعد أن ميز القشيري بين الصوفية المخلصين لمقيدتهم والمتسكنين بالكتاب والسنة ، ومؤلاهم الذين يدعون ويزعمون أنهم من الواصلين أصحاب الأحوال والمقامات والكشف والعرفان ، بعد هذا كله يضع لنا أصول التصوف وقواعده وهو ما أفاض القول فيه ، واستشهد على ذلك بذكر مشايخ الطريقة الصوفية ، وما يدل من سيرهم وأقوالهم على تعظيم الشريعة . ثم يجعل القشيري المتصوفة فرقة خاصة من أهل السنة فقط حيث يقول : «أعلوا رحمكم الله تعالى ، أن المسلمين بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لم يقدم أحدا منهم في صهرهم بالجمية علم سوى صحبة رسول الله إذ لا فضيلة فوقها فقبل لهم الصحابة (والقشيري هنا متأثر بالسراج الطوسي) . ولما أدركهم أهل العصر الثاني سمى من صحب الصحابة باسم التابعين وروا ذلك أشرف سمة ثم قيل لمن بعدهم أتباع التابعين ثم اختلف الناس وتباينت المراتب فقبل لخواص الناس عن لهم شدة حناية بأمر الدين الزهاد والعباد . ثم ظهرت البدع وحصل التدهاى بين الفرق ، فكل فريق أدعوا أنفهم زهادا . فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مع الله تعالى الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة باسم «التصوف» واشتهر هذا الاسم لمؤلاهم الأكابر قيل الماتتين من الهجرة » ^(٢)

(١) القشيري . الرسالة ص ٢ - ٣

(٢) المصدر السابق . ص ٧ - ٨

ويميز التقدير بين منهج الصوفية في المعرفة وبين منهج غيرهم من الفرق الإسلامية ، وبمطابق هذا التمييز في صوراً وصية يقدمها للمريدن حيث يقول :
 « أول قدم للمريد في هذه الطريقة ينبغي أن يكون على الصدق ليصح له البناء على أصل صحيح فإن الشيوخ قالوا إنما حرموا الوصول لتضييم الأصول .
 كذلك سمعت الأستاذ أبا علي (الدقاق) يقول : فتجب البداية بتصحیح اعتقاد بينه وبين الله تعالى ، صاف عن الفنون والقبه ، خال من الضلال والبدع ، صادر عن البراهين والحجج . ويقبح بالمريد أن ينتسب إلى مذهب من مذاهب ليس من هذه الطريقة وليس انتساب الصوفى إلى مذهب من مذاهب المختلفين - سوى طريقة الصوفية - إلا نتيجة جهلهم بمذاهب أهل هذه الطريقة . فإن هؤلاء حجبهم في مسائلهم أظهر من حجج كل أحد ، وقواعد مذهبهم أقوى من قواعد كل مذهب .

والناس إما أصحاب النقل والأثر ، وإما أرباب العقل والفكر . وشيوخ هذه الطائفة ارتقوا من هذه الجلة . فالذى للناس غيب فهو لهم ظهور ، والذى للخلق من المعارف مقصود ، فلم من الحق سبحانه موجود . فهم من أهل الرمال ، والناس أهل الاستدلال ، وهم كما قال القائل :

ليل يوجهك مشرق ... وظلامه في الناس سارى
 فاناس في سدف الظلا ... م ونحن في ضوء النهار

ولم يكن عصر من الاغصان في مدة الإسلام إلا وفيه شيخ من شيوخ هذه الطائفة ممن له علوم التوحيد وإمامة القوم ، إلا وأئمة ذلك الوقت من العلماء استعملوا لذلك الشيخ وتواضعا له وبتركوا به . ولولا غربة وخصوصية لهم وإلا كان الأمر بالعكس . ثم يستدل التقدير على ذلك كله بالقصة التي

حدث وقائهما بين أحمد بن حنبل النخعي وشيخان الراعي الصوفي وإسلام الإمام الشافعي لشيخان وإذمانه له ، وتحذيره لابن حنبل من أن يحركه ، مع أن شيخان الراعي كان أميا من بين الصوفية ، فالظن بانتمهم حيث يقول التفسيرى : كان أحمد بن حنبل عند الشافعي رضى الله عنها ، فجاء شيخان الراعي . فقال أحمد : أريد يا أبا عبد الله أن أذهب هذا على قمعان عليه ليستغل بتحصيل بعض العلوم . فقال الشافعي : لا تفعل ، فلم يفتح . فقال لشيخان : ما تقول فيمن نسي صلاة من خمس صلوات في اليوم واليلة ولا يدري أى صلاة نسيها ما الواجب عليه يا شيخان ؟ قال شيخان : يا أحمد ! هذا قلب غفل عن الله تعالى فالواجب أن يؤدب حتى لا يغفل عن مولاه فنشئ على أحمد . فلما أفاق قال له الشافعي رحمه الله ألم أقل لك لا تحرك هذا . . (١)

٦ - ابن خلدون :

أما ابن خلدون فقد عقد لنا فصلا ممتازا في كتابه القيم « المقدمة » سماه « علم التصوف » تحدث فيه عن أهمية التصوف ونشأته وكذا منهجه وقواعده . وقد لخص لنا في هذا الفصل كل ما سبقه من آراء عند مؤرخي التصوف القدماء ، إلى جانب موقفه الخاص من الصوفية والتصوف . فيقول عن علم التصوف « هذا العلم من علوم الشريعة الحادثة في الالة وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والمهادية وأصلها السكوف على البادية والانتطاع إلى الله تعالى والأعراض عن زخرف الدنيا وزينتها ، والزهد فيما يقبل عليه الجهور من لذة ومال وجاه ، والافتراق عن الخلوة للعبادة ، وكان ذلك عاما في الصحابة والسلف . فلما فشا الإقبال

(١) التفسيرى : الرسالة ص ١٨٠ - ١٨١ .

على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، إختص المقلدون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة . فقلبا إختص هؤلاء بمذهب الزمرد الأفرود من الخلق والأقبال على العبادة اختصوا بمواجد مدركة لهم ،^(١)

وهذه المواجد التي تحدث عنها ابن خلدون هي الأحوال والمقامات والحال عنده نتيجة لمجاهدة المريد وعبادته . ويكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نفاط أو كسل . وهذا الحال عندما يرسخ في النفس يصير مقاما للمريد والمقامات لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة للسعادة .

ثم يؤكد ابن خلدون أن أصل طريقة الصوفية كلها هو محاسبة النفس على الأفعال والكلام في هذه الأذواق والمواجد التي تحصل عن المجاهدات، ثم تستقر للمريد مقاما ويترقى منها إلى غيرها . ثم لم في ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم، إذ الأوضاع القنوية إنما هي للمعاني المتعارفة فإذا عرض من المعاني ما هو غير متعارف اصطلاحوا على التعبير عنه بلفظ يقيس فهمه منه . فلماذا إختص هؤلاء بهذا النوع من العلم الذي ليس يوجد لغيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه . وصار علم الشريعة على صنفين: صنف مخصوص بالفقه وأهل الفتيا وهي الأحكام العامة في العبادات والمعادات والمعاملات . وصنف مخصوص بالقوم في القيام بهذه المجاهدة ومحاسبة النفس عليها ، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقة وكيفية الترقى فيها من ذق إلى ذوق ، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك ، .^(٢)

(١) ابن خلدون . المقدمة ج ٣ ص ١٠٦٣

(٢) المصدر السابق . ١٠٦٣ - ١٠٦٦

٧ - فخر الدين الرازي :

يعتبر فخر الدين الرازي المؤرخ الوحيد الذي اعتبر الصوفية فرقة خاصة، كما قال هو عن نفسه . وحجته في ذلك أن الصوفية تمتاز بشئ في الأصول تختلف عن بقية الفرق الإسلامية . فأهل السنة والجماعة يرون أن الطريق لمعرفة الله هو السمع ، و الفرق المعتزلة وبعض الفرق الأخرى ترى أن ذلك الطريق هو العقل . أما الصوفية فترى أن الطريق لمعرفة الله هو التصفية والتجرد من الملائق البدنية للوصول إلى مرتبة الكشف . وقد أفرد الرازي في كتابه ، إعتقادات فرق السلفين والمتركنين باباً خاصاً للصوفية هو : الباب الثامن في أحوال الصوفية ، يقول فيه : « أعلم أن أكثر من - صر فرق الأئمة لم يذكر الصوفية وذلك خطأ ، لأن حاصل قول الصوفية أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من الملائق البدنية . وهذا طريق حسن ، ومم فرق :
 الأولى - أصحاب المبادئ : وهم قوم متبني أمرهم وغايتهم تزيين الظاهر كلبس الحرقة وتسوية السجادة .

الثانية - أصحاب العبادات : وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال .

الثالثة - أصحاب الحقيقة : وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات ، بل بالفكر وتجهيد النفس عن الملائق البدنية ، وهم يمتدحون أن لا يخلو سرهم وبالم من ذكر الله ، وهؤلاء خير فرق الأدعيين .

الرابعة - التورية : وهم طائفة يقولون أن الحجاب حجابان نورى ونورى أما النورى فالاشتغال بالكذاب الصفات المحمودة كالتسوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوجد والحال

وأما التارى فلا اشتغال بالصورة والغضب والحرص والأمل لأن
هذه الصفات تارية ، كما أن إبليس لما كان تارياً فلا جرم وقع
في الحسد .

الخامسة - الحلولية : وهم طائفة من هؤلاء القوم الذين ذكرناهم يرون في
أنفسهم أحوالاً عجيبة . وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وانهم
يترحمون أنهم قد حصل لهم الحلول أو الاتحاد فيدعون دعاوى
عظيمة . وأول من أظهر هذه المقالة في الإسلام الروافض فإنهم
أدعوا الحلول في حق أنبيائهم .

السادسة - الباحية : وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها ، وتليسات في
الحقيقة ، وهم يدعون بحجة الله تعالى . وليس لهم نصيب في
شيء من الحقائق ، بل يخالفون الشريعة ويقولون : إن الحبيب
رفع عنا التكليف ، وهؤلاء شر الطوائف وهم على الحقيقة على
دين مردك . (١)

ويعتبر هذا الفصل الذي أورده الرازي عظيم الشأن من وجهين : أما أولهما
فهو أنه فيما نعلم قد في محارلته التعريف بالمذهب الصوفي في جملة باعتباره
مذهب فرقة من الفرق الإلامية . أما ثانيهما فهو أنه قد أيضاً في محارلته حصر
الفرق الفرعية لهذه الفرق الأصلية على حد قول الشيخ مصطفى عبد الرازق .

٨ - ابن سينا :

ولم يفت ابن سينا أن يشير إلى مقامات المارفين ، فقد أفرد في كتابه

(١) فخر الدين الرازي . اعتقادات فرق المسلمين والمهرئين في ١ - ١٦٦ .

والإشارات والتدريبات، النظم التاسع عاما هذه الناحية ويجب أن يعز الصوفية بشهادة ابن سينا لأنه فيلسوف إسلامي مشافى. ولا مية هذا الباب ترى نصير الدين الطوسي شارح كتاب ابن سينا يذكر بأن في هذا الباب أجل ما في الكتاب، فقد راب فيه ان سينا علوم الصوفية ترتيبا ما سبقه إليه من قبل، ولا لفته من بعده

يقول ابن سينا : « إن السارظن مقامات ودرجات ينصون بها وهم في حياتهم الدنيا دون غيرهم ، فكأنهم في جلايب من أبدانهم قد نفوها ومجردوا عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية فيهم ، وأمر ظاهرة يستكروها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها . »

ثم يقدم ابن سينا أصحاب هذا الطريق المعروف أفساما ثلاثة ويفرق بينهم حيث يقول :

١ - المرضى عن متاع الدنيا وطبائعا يخلص باسم « الواحد » .

٢ - والمواظب على فعل العبادات من الصيام والصيام ونحوهما يخلص باسم « العابد » .

٣ - والمصرف بفكره إلى قدس المجهز مستديما لثروق نور الحق في سره ، يختص باسم « العارف » . وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

ويخلص ابن سينا القول في صفات العارف حيث يقول : الزم عند غير المصارف معاملة ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة . وعند العارف تزه ما مما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما فكأنه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة

في الأجر والثواب . وعند العارف راحة ما لهمه وقسمه يرى نفسه للترهلة
والمنخلة ليحرما بالتعبود عن جناب النور إلى جناب الحق ، فتصير مسافة للسر
الباطن ، حينما يستجل الحق لا تنازعه فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير
ذلك ملكة مستقرة . كما شاء السر اطلع إطلع إلى نور الحق غير مزاحم من الهمم ،
بل مع تشييع منها له ، فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس . .

• فالعارف يريد الحق الأول لا شيء غيره ، ولا يؤثر شيئا على عرفاته .
وتعبده له فقط ، ولأنه مستغرق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو
رهبة . (١)

وهكذا تختلط في أمر الصوفية أقطار المؤلفين الاسلاميين الباحثين في
الفرق . ونحن نجد إلى جانب ذلك كله ذكرا للصوفية من ضمن المؤلفات
للموضوعة في هذا الباب ، يشعر بأن الصوفية فرقة من أصول فرق الإسلام .
فقد ورد ذلك في كتاب الفهرست لابن النديم وفي كلام الغزالي . فقد جعل
ابن النديم المقالة الخامسة من كتابه خاصة بالحياة الروحية وسماعها بالسباح
والزهاد والعباد والمتصوفة المتكلمين على الخطرات والوساوس ، وقد أورد في
هذا المجال مجموعة من أسماء البصاء والزهاد والمتصوفة ومجموعة من الكتب
والرسائل الصوفية (٢) . وأشار الغزالي في كتابه «المقصد من الضلال» إلى أصناف
الطالين للحق وهم أربع فرق : المتكلمين ، الباطنية ، الفلاسفة ، ثم المتصوفة .
لحما سائر المؤلفين في الفرق ففهم من لم يرد في كلامهم بيان لأراء الصوفية
ولا ذكر صريح لهم في الفرق الأصلية أو الفرعية مثل عبد الكريم الشهرستاني

(١) ابن سينا : الاغليات والتهذيبات ٤ - ٧٨٩ - ٨١٠

(٢) ابن النديم : الفهرست ٢٧٤ - ٢٧٨

في كتاب « اللؤلؤ والنحل » . ومن المؤلفين في الفرق من سرد من أوائل الصوفية ومذاهبهم من غير أن يحدد في أصول الفرق الإسلامية ، ولا أن يفسبهم إلى فرقة معينة من الفرق الأصلية كالأشعري في كتاب « مقالات الإسلاميين » . ومسلك ابن حزم في كتاب « الفصل في اللؤلؤ والنحل » يشبه مسلك الأشعري . إلا أن كلام ابن حزم لا يخلو من اضطراب ، فهو يذكر فيمن تسمى باسم الإسلام ، وقد أجمعت جميع فرق الإسلام على أنه ليس مسلماً ، طائفة كانوا من أهل السنة . فقلوا فقالوا وقد يكون في الصالحين من هو أفضل من الأنبياء والملائكة ، وأن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنه الأعمال والشرائع . وقال بعضهم بحلول الباري في أجسام خلقه كالخلاج وغيره .

وعقد ابن حزم بعد ذلك في الجزء الرابع فصلاً عنوانه « ذكر شنع لقوم لا تعرف فرقتهم » ، قال فيه : « إهدت طائفة من الصوفية أن في أولياء الله تعالى من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنا والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم . وقالوا إنما نرى الله ونكلمه وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق ، (١) . ولا شك في أن التوفيق صير بين ما يفيد النص الأول من أن الصوفية طائفة من أهل السنة وما يفيد النص الثاني من أنهم قوم لا تعرف فرقتهم .

وسار على منهج الأشعري عبد القاهر بن طاهر البغدادي في كتاب « الفرق بين الفرق » ، ومن المؤلفين من يرى أن التصوف مذهب من مذاهب الفرق الناجية أهل السنة والجماعة مثل أبي اللفظ طاهر بن محمد الأسفراييني للفرق سنة

(١) ابن حزم : التمثل في اللؤلؤ والنحل - ج ٤ ص ٢٢٦-٢٢٧

٧١ هـ في كتابه « التمييز في الدين وتمييز الفرقه الناجية عن الفرقه الخالكة » .
وقد وضع المؤلف فصلا في آخر هذا الكتاب لبيان فضائل السنة والجماعة
وبيان ما اختصوا به من مفاخرهم جاء فيه ما يلي :

« وسادسها : علم التصوف والإشارات وما لهم فيها من الدقائق والحقائق
لم يكن قط لأحد من أهل البدعة فيه حظ ، بل كانوا محرومين عما فيه من
الراحة والحلاوة والكينة والطمأنينة . وقد ذكر أبو عبد الرحمن السلمي من
مشايخهم قريبا من ألف ، وجمع إشاراتهم وأحاديثهم ، ولم يوجد في جملتهم قط
من ينسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج . وكيف يتصور
فيهم من هؤلاء وكلامهم يدور على التسليم والتفويض والتبري من
النفس ، والتزجيد بالخلق وللعبثية . وأهل البدع ينسبون الفضل والمعبودية
والخلق والتقدير إلى أنفسهم . وذلك بمنزل مما عليه أهل الحقائق من التسليم
والتوحيد (١) .

وفي كتابه « جمع الجوامع في أصول الفقه » لساج الدين بن السبكي المتوفى
سنة ٧٧١ هـ عند الكلام على عقائد أهل السنة والجماعة ، وإن طريق الشيخ الجنيدى
وصحبه طريق مقوم . والشيخ الجنيد هو أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية
علما وعملا كما في شرح هذا الكتاب لجلال الدين المحلى المتوفى سنة ٨٩٣ هـ .
وسوف يرد ذكره في الباب الثانى من كتابنا هذا .

وحلة القول أن المؤلفين الذين عرضوا لخصر الفرق قد ضلوا غالبا بالنظر
إليهم من ناحية نجاتهم أو هلاكهم متأثرين في ذلك بأسرين : أحدهما الحديث
المعهور الذى ينهى بأن الأمة الاسلامية ستفرق اثنتين وسبعين فرقة أو ثلاثا

وسمى كلهما في النار إلا واحدة . وابن حزم نفسه الذي يصرح في كتابه الفصل ، أن هذا الحديث لا يصح أصلا من طريق الإسناد ، لم يخل أن تأمر به أيضا . والامر الثاني هو الميل الى المازع الصوفية أو بنفها وكرها . ولم يكن أولئك المؤلفين بتمييز مذهب الصوفية باعتباره مذهب فرقة مستقلة وتبين فرقهم الفرعية بعد ذلك . وهذا النقص لا - والله فخر الدين الرازي المتوفى سنة ٦٠٦ هـ - وتداركه في كتابه « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » . (١)

(١) مصنف عبد الرزاق : «مقالة « الصوفية والفرق الاسلامية » — طبعة مكتب

« اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي » ص ١ — ١٦

الفصل الثاني

مظاهر الحياة الروحية في عهد الرسول
وآثارها النفسية

حياة الرسول وأحواله وأقواله

لا شك في أن حياة الرسول قبل البعثة كانت مليئة بأحداث لها جوارب وروحية عميقة أثرت كل التأثير على تهيئة نفسه وروحه وقلبه حتى جعلته مستعداً لاستقبال الروحى . وكانت هذه الحياة قد كومت شخصية الرسول تكريئاً عاماً مهدت له مكانة ممتازة بين كفار قريش حتى سمي بالأمين ، ولا يخفى علينا سادته المحمر الأسود وتنازع القبائل في الحصول على شرف حمله ووضعه في مكانه المناسب في الكعبة حتى جاء محمد وأخذ الموقف برأيه الشديد ، ولم كان لهذا الموقف من أثر نفسى ممتاز على مشايخ القبائل من ناحية ، وعلى تأكيد مكانة محمد في نفوس العرب .

فلقد كان محمد — قبل البعثة وقبل الروحى — يذهب إلى غار حراء بعيداً عن صخب الحياة العربية الجاهلية ، ويبعداً عن ضجيج الحياة المادية ، وألوان الترف والنميمة فيها . ولم تكن حياته في هذا الغار تلياً ولا رسولاً ولا مسلماً ، بل كان يتعبد هناك كما كان يتعبد بعض الجاهلين من المتحنفين الذين كانوا يعبدون الله على ملة إبراهيم حنيفاً من أمثال « قس بن ساعدة الإيادى » ، و « أمية بن أبى الصلت الثقفى » ، و « خالد بن سنان العيسى » ، و « زيد بن عمرو بن نفيل » الذى ذكرته عنه أسماء بنت أبى بكر أنها رآته في مكة مستنداً ظهره إلى الكعبة وهو يقول : « يا معشر قريش ، والذى نفس زيد بيده ما أصبح أحد منكم على دين إبراهيم غيرى » . وكان يصل إلى الكعبة ويقول : « إلهى إله إبراهيم ، ودين إبراهيم » . وقد اعتزل الأوثان وفارق الأديان من اليهود والنصارى والمحل كلها إلا دين العنيفة ، دين إبراهيم يوحى الله ويطلع من دونه ، ولا يأكل ذبائح قومهم فأقام بالفراق لما هم فيه ^(١) . وكان هؤلاء جميعاً قد مهدوا بجهاتهم هذه

(١) ابن كثير : البداية والنهاية - ٢ - ص ٢٣٦ - ٢٣٨ ط القاهرة ١٩٤٢ .

رسالة محمد التي لم تكن غريبة ولا بدعة جديدة كل الجدة ، فقد حيايت بعض النفوس لتقبل هذا الدين الجديد .

بل كان محمد يقيم طوال شهر رمضان من كل عام ليس معه من الزاد إلا القليل ، وكان يقضى وقته متأملا بين قلبه كل ما امتلا به الكون من آيات صنع الله . فكانه كان يفتش عن شيء آخر بعيداً كل البعد عن آلهة قريش التي لا حول لها ولا قوة . لقد شك في عبادة الأصنام ، وشك في معظم عادات العرب الجاهلين ، وكان هذا الشك هو المنهج الموصل إلى اليقين المطلق . وهو حالة نفسية جعلته يقضى وقته مسرعا طرفه في أرباب الوجود . وقد ظل على هذه الحال من الاعتزال والتبذ والتأمل في غار حراء حتى صفت نفسه ، ودق حسه ، وصقلت مرآة قلبه وتبها له الرؤيا الصادقة . فها هي هذه الرؤيا الصادقة التي اختص بها محمد دون سائر المتعبدين من العرب على ملة إبراهيم ؟

لقد كانت عائشة زوج الرسول هي التي قالت : الرؤيا الصادقة هي أول ما ابتدئ به رسول الله من الوحي . وكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح ، ثم حجب إليه الخلاه . فكان يأتي جبل حراء فيتحنث فيه وهو التمدد اليالي ذوات العدد ، ويتزود لذلك ثم يرجع إلى خديجة فتزوده لثلاث حتى فجاءه الحق وهو في غار حراء فجاءه الحق فيه ، (١) . ويشير القرطبي (٥٠٥ هـ) غير مرة إلى أن النفس تفارق الجسد أثناء النوم ، وأنها تتصل بالعالم العلوي ، وتتلقى ما يتجلى فيها من الأنوار والرؤى الصادقة . وهذا يدل على أن النفس لا ساجدة لها بالبدن ، ولا علاقة لها به علاقة ذاتية ، وهذا هو دليل الأحلام عنه . بل إنه يؤكد بالدليل القاطع على صحة الإلهام من حيث أن عجائب الرؤيا الصادقة ينكشف

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة - ١ ص ٢٧ ط الهند ١٣٥٥ هـ .

بها الغيب ، وإذا جاز ذلك في النوم فلا يستحيل في اليقظة ، فلم يفارق النوم اليقظة إلا في ركود الحواس وعدم إشتغالها بالمحسوسات ، فكأن من مستيقظ غافل لا يسمع ولا يبصر لاشتغاله بنفسه (١) . ولا يختلف النزاع هنا كثيراً عن ابن سينا وابن رشد وابن خلدون الذين رأوا أن كثيراً من الحقائق يمكن أن ترد عن طريق النوم ، على عكس جمهور المتكلمين الذين اعتبروا الرؤيا الصادقة خيالاً باطلاً (٢) .

وهكذا أتيج لمحمد صفاء الروح ونقاء السريرة حتى صار مستعداً للوحي وأهلاً للرسالة . حينئذ هبط عليه الملك الذي أخذ بيده ورسله عدة مرات ، وهو في كل مرة يأمره بأن يقرأ ، ويحمد بحمده بقوله : ما أنا بقارى . حتى أمره الملك أخيراً أن : « اقرأ باسم ربك الذى خلق ، خلق الإنسان من علق » اقرأ وربك الأكرم الذى علم بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم . وكانت هذه القراءة هي بداية عهد جديد في حياة محمد وفي حياة الأمة العربية بأسرها ، بل الإنسانية جمعاء . وهى حياة إنطلوت على أسس معاني الجهاد والصبر ، وأرق مبادئ الأخلاق ، وأقوى دعائم الإيمان واليقين (٣) .

وكانت حياة محمد هذه قبل البعثة وبعدها قد تميزت بالتحشُّر والخلة والاكتفاء بالقليل من الزاد والإكثار من المجاهدات والرياضات ، وهى حياة تمثل الصورة الأولى للمشرفة الحياة التى كان يحياها الزهاد والعباد والصوفية فيما بعد . وهى حياة تنقسم بالأذواق والمواجيد والمقامات والأحوال والكشف والإشراق والشطحات

(١) النزاع : الإحياء ج ٣ ص ١٠ ط القاهرة ١٩٥٧ .

(٢) عهد السكرم عثمان : الدراسات النفسية عند المسلمين ص ٣٤٥ ط القاهرة ١٩٦٣

(٣) د. محمد مصطفى حلى : الحياة الروحية في الإسلام ص ١٣-١٤ ط القاهرة ١٩٤٥

وهي وقف على الصوفية دون غيرهم ، وهي سيّلتهم إلى كشف الحقيقة ، وطريقهم إلى الله ، وسيّلتهم الوحيد لمعرفة معرفة الحامية تأتي القلب مباشرة ، وهي معرفة لدية ، وعلتنا من لدنا علما ، وهو العلم الذي يفتح في سر القلب من غير سبب مألوف من خارج . وأساس هذه المعرفة الحامية بالصوفية هو اصطفاء الله لهم وهو أيضا المحبة المتبادلة بين المبد والرب ، ولا شك في أن الصوفية هم المصطفون الأخيار .

وكان خلق الرسول هو خلق القرآن ، فقد سلطت مائسة عن خلق رسول الله فقال : كان خلقه القرآن ، تعنى موافقة القرآن ، ولا يخفى علينا أن أخلاق الرسول هي أساس كل طريق صوفي ، وكل حياة روحية في الإسلام تسير على هدى من الكتاب والسنة . فقد وصف لنا أبو سعيد الخدري أخلاق الرسول قائلا : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبل البعير ، ويلف الناضح ، ويقسم البيت ، ويخفف النمل . ويرقع الثوب ، ويحلب الشاة ، ويأكل مع الخادم ، ويطن معها إذا هي أهيت ، وكان لا يمنعه الحياء أن يجلب بضاعة من السوق إلى أهله ، وكان يصافح النقي والعقير ، ويسلم مبتدئا ، وكان لا يرد من دعاه ، ولا يحقر ما دعى إليه ولو إلى حشف القم ، وكان لين الخلق ، كريم الطبع ، جميل المعاشرة ، طلق الوجه ، بساما من غير ضحك ، محزونا من غير عبوس ، متواضعا من غير ذلة ، جوادا من غير مرف ، دقيق القلب ، دائم الاطراق ، رحيا بكل مسلم ، لم يتجشأ قط من شعب ، ولا مديده إلى طمع ، (١) . ولا شك في أن هذا الخلق النبوي له أكبر الأثر في تربية المجتمع العربي ، وتأكيد الحس الاجتماعي وتكوين

(١) المراج الطوسي : اللع ص ١٣٦ - ١٤٣ ، ط القاهرة ١٩٦٠ .

الشخصية الفردية نكوننا سلباً ، فقد شعر الفقراء والميئد بإنسانيتهم وكراحتهم ووجودهم وحياتهم داخل هذا الدين الجديد .

بل كان من خلق الرسول ما يتبر عند الصوفية من أم مقامات وأحوال الطريق الروحى إلى الله . فالمقام هو الموضع الذى يقيم عنده الصوفى ، أو المذلة التى يقف عندها ، والمقام يكتسب بالمجاهدة والرياسة . أما الحال فهى صفة ترد على الصوفى دون إنتظار لها ، لأن الحال موهبة من الله لا تستمر وقتاً طويلاً ، فالصوفى ابن وقته ، ولذلك يقال المقامات مكاسب ، والأحوال مواهب ، والمقام يدفع إلى التمكن ، والحال يدل على التلويح . وكان أم هذه المقامات أو الصفات الراسخة فى نفس الرسول ، وهى جزء لا يتجزأ من شخصيته هى : الحياة والسخاء ، والتواضع والخشوع ، والإخلاص والمبى ، والهدى والفنائة ، والخوف والرجاء ، ثم المجاهدة (١) . ويذكر السراج الطوسى أن أصل جميع ما تكلم فيه الصوفية من علم الباطن أربعة أحاديث :

١ - حديث جبريل حيث سأل رسول الله عن الإيمان والإحسان ، فقال :
« الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه » .

٢ - وحديث عبد الله بن عباس أنه قال : أخذ الرسول يدي ، وقال لى :
« يا غلام ، احفظ الله يحفظك » .

٣ - وحديث وابصة : « الإثم ما حاك فى صدرك ، والبر ما اطمأن إلى نفسه » .

(١) السراج الطوسى : الملح ص ١٣٦-١٤٣ ط القاهرة ١٩٦٠ .

٤ — وحديث الثمان بن بشير عن النبي : « الحلال بين والحرام بين ، وقوله : « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » (١) .

ويجدر بنا أن نذكر هنا عنصراً نفسياً يصح أن نتخذ منه أساساً واضحاً لأذواق الصوفية ، ومصدراً أول لمواجيدهم . فقد روى عن النبي أنه عرض له جملة من تلك الحالات النفسية التي تشبه الوجد وما يحدث فيه من غيبة الإنسان عن نفسه وعنما يحيط به وهو ما يسمى بالفناء . فقد حدث أن دخلت عائشة زوج النبي وهو في تلك الحال ، فلما سألتها : من أنت ؟ فأجابته قائلة أما عائشة . فسألتها النبي ثانية : من عائشة ؟ فقالت : ابنة الصديق . ونحن النبي عاد فسأله مرة أخرى : ومن الصديق ؟ فكان الجواب : هو محمد . ولكن عندما سألتها النبي بقوله : من محمد ؟ لمعت الصمت ، لأنها علمت عندئذ أن النبي لم يكن في حالة عادية . فهذه القصة إن صحت ، كانت دليلاً كافياً على أن لأذواق الصوفية ومواجيدهم ، ولما يأخذ عليهم نفوسهم من أحوال النية والسكر والفناء مصدرها في حياة النبي العربي المسلم فضلاً عن حياة محمد العربي الجاهلي الذي تحث قبل الإسلام ، وقبل أن يتحقق بالنبوة (٢) .

ولعل أسمى ما ينشده الصوفية في طريقهم إلى الله ، هو الشهود أي رؤية الله رؤية قلبية . وفي حياة الرسول حادثة من أروع ما سجله التاريخ الديني ، ليلة من أشهر ليالي الدعوة المحمدية ، ألا وهي ليلة الإسراء . ولقد اختلفت الآراء حول الإسراء والمراجع . قال الجمهور منهم والكبار : إنه لم يره محمد بعينه ولا أحد من الخلائق في الدنيا ، على ما روى عن عائشة أنها قالت : من زعم أن

(١) السراج الطوسي : اللع من ١٢٦-١٤٣ ، ط القاهرة ١٩٦٠ .

(٢) د. مصطفى طلي : الحياة الروحية - من ١٠٠-١٩٠ .

محمداً رأى ربه فقد كذب ، منهم الجنيد والنوري وأبو سعيد الخسرازي وهم من صوفية مدرسة بغداد . وقال بعضهم : رأى النبي ليلة المصطفى وأنه خص من بين الخلائق بالرؤية كما خص موسى بالكلام . وقال بعضهم : رأى بقلبه ولم يره ببصره واستدل بقوله : ما كذب الفؤاد ما رأى ، (١) . وتأكيذاً لهذا الجانب الهام في حياة الرسول العظيم فقد روى الشيخان عن عامر عن مسروق الذي قال لعائشة : يا أمته هل رأى محمد ربه ؟ فقالت : لقد شفى شمرى بما قلت ، أين أنت من ثلاث من حدثكهن فقد كذب ، من حدثك أن محمداً رأى ربه فقد كذب ، ثم قرأت : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير » . « وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب » . ومن حدثك أنه يعلم ما في غد كذب ثم قرأت : « وما تدرى نفس ما ظم تكسب غداً » . ومن حدثك أنه كنم شيئاً فقد كذب ثم قرأت : « يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك » . وفي صحيح مسلم قال مسروق : وكنت متكئاً فجعلت وقلت : ألم يقل الله ولقد رآه نزلة أخرى ، فقالت : أنا أول من سأله رسول الله عن هذا فقلت : يا رسول الله هل رأيته ؟ فقال : لا ، أنا رأيته جبريل منبهطاً . وفي حديث أبي ذر عن مسلم أنه سأل النبي عن ذلك فقال : نور أنى أراه ، وللإمام أحمد : رأيته نوراً ، (٢) .

والذي نخلص منه من اختلاف الآراء حول الامراء والمراجع أن القوم قد اهتموا بمسألة الرؤية والمشاهدة سواء كانت عن طريق العين أو القلب أو الروح . فإتيم قد حاولوا أن يجدوا من هذه المسألة أساساً لما يتحدث عنه الصوفية من مكاشفات

(١) السكلاذى : التمرق للمذهب أهل التصوف ص ٢٧ ، ط القاهرة ١٩٢٣

(٢) أبو دية : قصة الحديث النبوى ص ٣٤-٣٥ ، ط القاهرة ١٩٦٩ .

وفتوحات ومشاهدات ، ومن ترقى عن عالم الشهادة إلى عالمي الملكوت والجبروت
ومن اتخذهم من الروح أو ما يجرى مجراها من القلب والسر أدوات صادقة
صالحة للإحاطة بجميع المعارف ، ليس كله وكثير غيره مما سفلت به حياة
الصوفية وكتبهم إلا من قبيل الأسراء والمعراج بالروح الذي يؤكد ما قالته
عائشة : « ما فقد جسد رسول الله ، ولكن الله أمرى بروحه » (١) .

ولا أشق على النفس من الجهاد ، والجهاد هو رهبانية أمة محمد . فيقول الرسول
« لا رهبانية في الإسلام » ثم يقول : « رهبانية أمتي الجهاد » ، ولذلك وضع
الصوفية المراقبة في الثغور شرطا من شروط التصوف . والرهبنة في الإسلام
ليست كالرهبنة في المسيحية عزوف عن الدنيا ، بل هي جهاد في كل ميادين الجهاد
ونية خالصة طاهرة وعن الرسول أخذ الصوفية المتمسكون بالكتاب والسنة
هذا الطريق فهو الذي يقول : « والذي نفس محمد بيده ، لو ددت أن أغزو في سبيل
الله فأقتل ، ثم أغزو فأقتل ، ثم أغزو فأقتل » . وهو القاتل : « من مات ولم
يعز ، ولم يحدث نفسه بالنزوى ، مات على شعبة من التفاق » . إن النبي العابد هو
النبي المكافح ، وإن نبي الرحمة هو نبي الجهاد ، وما كان الجهاد قط في الاسلام ، إلا
في سبيل الله ، فإذا ما خرج عن سبيل الله : لم يكن إسلاميا ، وكل ما في سبيل
الله إنما هو رحمة .

وكان الرسول في كل غزواته متقاتلا ، حتى ولو كان العدو عشرة أمثال
المسلمين . بل إن تفاؤله بعد انهزام المسلمين في غزوة أحد لم يفارقه لحظة ، فقد
أمر الرسول المسلمين بلم شعثهم ، وتضميد جراحهم ، والاستعداد فوراً لحوض
المركة من جديد . ومن مظاهر تفاؤله ، أنه في غزوة الأحزاب قد تجمع

(١) د. مصطفى حلي : الحياة الروحية ص ١٧ .

الشرك من جميع أديان الجيرة يسانده اليهود والنصارى ، ليقضوا على الاسلام في المدينة دينا ودولة وعقيدة ورجالا . وكان المسلمون يعملون في حفر الخندق لحماية لهم ، وفي هذه اللحظة الحرجة يروي البراء بن عازب القصة التالية كما رواها الامام أحمد : « أمرنا رسول الله ، بحفر الخندق ، فحرض لنا صخرة في مكان من الخندق لا تأخذ فيها الماويل ، فشكونا إلى رسول الله ، فجاء ثم هبط إلى الصخرة ، فأخذ الماويل وقال : بسم الله ، فحضر صخرة ، فحضر تلك الحجر وقال : الله أكبر ، أعطيت مفاتيح الشام ، والله إني لأبصر قصورها الحر من مكان هذا ، ثم قال : بسم الله ، وضرب أخرى ، فحضر تلك الحجر ، فقال : الله أكبر ، أعطيت مفاتيح فارس ، والله إني لأبصر المدائن ، وأبصر قصرها الأبيض من مكان هذا ، ثم قال : بسم الله ، وضرب ضربة أخرى فقلع بقية الحجر ، فقال : الله أكبر ، أعطيت مفاتيح اليمن ، والله إني لأبصر أبواب صنعاء من مكان هذا (١) .

وقد أشاع هذا التفاؤل الثقة والاطمئنان للمسلمين ، وإن كان قد دعا إلى الشهادة في وسط المشركين والوثنيين الذين قالوا : إن محمداً يعدم ويموت ويموتون إلى أنفسهم الآن . ولكن التفاؤل والثقة في الله لم تفارق الرسول قط في كل كفاحه الطويل الدائب الذي استمر إلى نهاية حياته الشريفة المليئة بالجهاد في سبيل الله بالمال والنفس .

وقد كان فتح مكة بشري من الله بفتح مدين ، وغفران شامل ، وإتمام كامل للنعمة ، وهداية وقيادة دائمة مستمرة ، ونصر عزيز ، وهذه منحة إلهية عامة ، لا تقصر بالماديات حسب ، وإنما تقصر أيضا بالمعاني الروحية في أسمى صور

(١) د. عبد الحليم محمود : الرسول لمحات من حياته ١٣٨ - ١٤٠ ط القاهرة ١٩٦٥

م ١٤ - سيكولوجية الحياة

التجليات الإلهية . فالحديث عن فتح مكة هو الحديث عن المثل العليا من الصور الأخلاقية النبوية . والسمو النفساني ، الممثل في الرحمة المهداة من الله تعالى إلى الإنسانية . ويقال أن جيش المسلمين عندما عسكر في « مر الظهران » بالقرب من مكة ، وآه أبو سفيان ، وكان قد أسلم منذ ساعات ، قال بعقلية الجاهلية العباس : يا أبا النضر ! لقد أصبح ملك ابن أخيك عظيماً ، فقال العباس بعقلية الإسلامية : ويحك ! إنه ليس بملك ، ولكنها نبوة ، قال أبو سفيان : فتم . وتوجه رسول الله نحو مكة عذراً من إراقة الدماء ، ولما قال سعد بن عباد ، وهو أحد قادة الجيش : « اليوم يوم الملحمة ، اليوم تستحل الحرمة » . عزله النبي ، فقد كان رسول الله يريد أن يكون اليوم يوم المرحمة . وبعد إنصرافه في هذه النزوة ، اجتمعت قريش إليه ، نظر إليهم وقال : يا مشر قريش ، ما ترون أني فاعل بكم ؟ فقالوا : خيراً ، أخ كريم ، وابن أخ كريم . فقال وهو يبكي : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » . أقول لكم ما قاله أخى يوسف لإخوته : « لا تريب إليكم اليوم ، يغفر الله لكم ، وهو أرحم الراحمين » . فكان هذا اليوم حقاً يوم المرحمة (١) ، بل هذه هي المحبة الخالصة أساس الطريق الروحي إلى الله ، وهذا هو الصفاء القلبي السمة الأساسية لكل صوفي مسلم متمسك بالكتاب والسنة .

وما يؤكد الأثر النفسي لنبأ الخ لرسول في قلوب أصحابه ومن آمن به وبربه ، هؤلاء الذين ضحوا بأنفسهم ، وتحملوا أقصى أنواع العذاب في سبيل نبيهم ورسولهم المصطفى ، هذه الحادثة التي وقعت لآل ياسر : فقد مر الرسول وهم يذبون حين اقتحم بنو غزوم على آل ياسر ، يذيقونهم أشد العذاب ، ليفتتوهم عن دينهم ، وسمع محمد « ياسراً » يئن في قيوده وهو يقول : الدهر هكذا ، فنظر

الرسول الأعظم إل السماء ونادى : « أبشروا آل ياسر . فإن موعدكم الجنة » .
وسمى آل ياسر وكان لها أكبر الأثر فبدأت نفوسهم وسكنت ، فلما أتاهم
« أبو جهل » كان علوم على الحياصة أعظم ما رأى الناس ، وقضى « ياسر » في
العذاب . وانقض أبو جهل على سمية زوج ياسر وأم عمار ، فقتلها . فقد استشهد
« ياسر » و « سمية » ولم يمد من آل ياسر إلا « عمار » ، وقد قاضى هذا الأخير
من العذاب أقصاه ، أخذوا ينظرونه في الماء ، حتى بلغ به الجهد مبلغه ، ولم يتركوه
حتى نال في رسول الله ، وذكر آلهتهم بخير ، فلما أتى النبي قال له :

— ما وراءك ؟

— شراً يا رسول الله ، وإني ما تركت حتى نالت منك ، وذكرت آلهتهم بخير .

— فكيف محمد قلبك ؟

— مطمئن بالإيمان .

— فإن عاذوا فقد (١) .

وهكذا كان الرسول يبعث في نفوس أصحابه الطمأنينة ، ويشيع فيها الشعور
بالرضا والإيمان وحسب الله ورسوله ، وإظهار خلاف ما يظنون إن اقتضى
الأمر ذلك ، وكل حسب درجة احتماله وصلابة عوده وقوة هويته ، فالمبرة هو
صدق التوبة ، إنما الأعمال بالنيات ، وهذا هو مبدأ التقية لأول مرة في الإسلام ،
يظهر خلاف ما يظن إلتقاء الشر .

أما « بلال مؤذن الرسول » وكان عبداً ملوكاً ، تحدر في الإسلام على يد

(١) د. علي سافي النشار : شهداء الإسلام - ص ١٣-١٤ ، ط الاسكندرية ١٩٧٠

أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، فقد كان الكفار يذيقونه ألوان العذاب المختلفة حتى يسب محمد وإله محمد ، فكان يتحمل هذا العذاب في جرأة بالغة ، ولو تحمل جبل ما تحمله بلال لتصدع ، ولكنه الإيمان يفعل بالقلوب الأفاعيل ، ولكن هذا الصحاب ما كان يتأوه أو يتألم وهو ملقى على الرمال المحرقة ، وفوق صدره الصخور وهو مقيد بالحبال ، فما كان ينطق أكثر من قوله : « أحد ، أحد ، » وكان ورقة بن نوفل يمر ببلال وهو يذب وهو يقول : « أحد أحد ، فيقول ابن نوفل : « أحد أحد الله يا بلال » (١) .

وكان الرسول يعمل على تعميق الجوانب الروحية في حياة المسلمين ، فصرحان ما ظهرت طائفتان في المدينة ، كان لهما الأثر الأكبر في الحياة الإسلامية فيما بعد . الطائفة الأولى هي طائفة القراء من الأنصار ، كانوا يحتطبون بالنهار ويصلون بالليل ، بل كانوا يلزمون الأعمدة ليلا يتجددون ويدرسون القرآن . وكانوا الطبقة الأولى من التواضع والعارفين والعباد الذين انقض مضغهم على عهد الرسول ، لم يتدنسوا بما فزع الله عليهم من زهرة الدنيا افتتاناً على حد قول أبي نعيم الأسبهاني صاحب الحلية . وقد وصفهم عبد الله بن مسعود بأنهم حلة القرآن ، وينبئ لحامل القرآن أن يعرف بليته ، إذا الناس نامن ، وبنسائه إذا الناس يفترون ، وبجرته إذا الناس يفرحون ، وبكائه إذا الناس يضحكون ، وبصمته إذا الناس يغلطون ، وبخشوعه إذا الناس يحتالون ، بل ينبئ له أن يكون باكياً عززوا ، حكماً عليماً سكيناً ، ولا ينبئ له أن يكون جافياً ، ولا صخاباً ، ولا صياحاً ولا حديثاً (٢) . وكان لقراء الدور الهام في غزوات الرسول ، ثم في

(١) ابن الجوزي : صفة الصفوة - ١ ص ١٧٢ ط ألفيد ١٣٥٥ هـ .

(٢) أبو نعيم الأسبهاني : غلة الأولياء - ١ ص ١٢٤ ، ١٣٠ - ١٣١ ط القاهرة ١٩٣٧ .

حروب الردة ، وكان ندائهم في الحروب : « يا أصحاب القرآن ، زينوا القرآن بالفعال » . وقد استشهد الكثير منهم في حروب الردة . وقد عاشوا فرقة زائدة في عهد الخلفاء الثلاثة ، وقد وقفوا بجانب علي بن أبي طالب حين قامت الفتنة بينه وبين معاوية ، ولكنهم انشقوا عنه بعد ذلك وكونوا أكبر فرقة سياسية زائدة في الاسلام هي فرقة الخوارج (١) .

أما الطائفة الثانية التي عرفت بالزهد ونسب إليها التصوف فيما بعد ، هي طائفة أهل الصفة في عصر الرسول في المدينة . أما سبب تسميتهم بأهل الصفة بأن الرسول قد بنى الصفة في ظلال مسجد المدينة لضعفاء المسلمين وفقراء المهاجرين . فجاء المسلمون يروغون إليها ما استطاعوا من خير ، وكان رسول الله يأتيهم فيقول : « السلام عليكم يا أهل الصفة . فيقولون : وعليك السلام يا رسول الله ، فيقول : كيف أصبحتم ؟ فيقولون : بخير يا رسول الله ، فيقول : أنتم اليوم خير من يوم ينفد على أحدكم بحفنة ويراح عليه بأخرى ، ويندو في حفة ويروح في أخرى ، وتسترون بيوتكم كما تستر الكعبة . فقالوا نحن يومئذ خير طيئنا الله تعالى فنشكر . فقال الرسول : « بل أنتم اليوم خير » . وكان أهيلان مكة يكرهون الاجتماع بالرسول في وجود أهل الصفة لفقرهم ومظهرهم وراحتهم الكريمة ، وكذا : الرسول أن يستمع إليهم ولكن الله نهاه عن ذلك . فمن سلسان الفارسي - وهو أحد رجال الصفة أنه قال : « جاءت المؤلفة قلوبهم إلى رسول الله ، عينة ابن حصين ، والأقرع بن حابس ، وذوهم فقالوا : يا رسول الله إنك لو جلست في صدر المسجد ونحيت عنا هؤلاء وأرواح جبابهم - يمتنون أبا ذو وسلسان

(١) د. علي سامي النشار : فداء الفكر الفلسفي في الاسلام - ٣ ط اسكندرية

وقراء المسلمين - وكان عليهم جباب الصوف لم يكن عندهم غيرها وكان يخرج منها رائحة العنّان من شدة الحر - جلسنا إليك وخالصناك وأخذنا عنك . فأنزل الله عز وجل ، وأقل ما أوحى إليك من كتاب ربك لا تبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحداً ، وأصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ، ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، حتى بلغ « فأراً أحاط بهم سرادقها ، يتهدم بالنار (أى الأعيان) . فقام نبي الله يلتمسهم حتى أصابهم في مؤخر المسجد يذكرهم الله ، فقال الرسول : « الحمد لله الذى لم يمتنى حتى أمرنى أن أصبر نفسى مع قوم من أمتى ، معكم المحيا ومعكم الممات » (١) .

بل كان رسول الله لا يقوم من مجلسه إذا جلسوا حوله حتى يقومون ، وكان إذا صافحهم لم يزع يده من أيديهم قبلهم ، وربما كان يفرقهم على أهل الجندات والصفة على كل واحد على مقداره ، يمت بهم مع واحد ثلاثة ، ومع الآخر الأربعة والخمسة ، وربما كان ينقلب سعد بن معاذ بنمايين منهم إلى بيته فيطعمهم . ونرى بعض المؤرخين يحملون عدد أهل الصفة مائلاً لعدد أهل بدر ، فكان عددهم كما جاء في الخبر ، ثيف وثلاثمائة . وقد وصفهم أبو موسى الأشعري - وكان من أهل الصفة - بقوله : « كان يشبه رائحة رائحة الشاة من لبس العباء » (٢) .

وليس أدل على منزلتهم أيضاً عند مؤرخي التصوف القدماء من قول أبي نعيم الأصبهاني حين وصفهم بأنهم قوم أخلام الحق من الزكون إلى شئ من العروض ، وعصمهم من الاقتتان بها عن الفروض ، وجعلهم قدوة للتجريد من الفقر ، كما جعل من تقدم من الصحابة أسوة للمارفين من الحكماء ، لا يآوون إلى أهل

(١) أبو نعيم : حلية الأولياء - ١ - ص ٣٤٠ ، ٣٤١ .

(٢) السراج الطوسي : الملح ص ١٨٣ - ١٨٤ .

ولا مال ، ولا يلهم عن ذكر الله بحسرة ولا حال ، لم يحزنوا على ما فاتهم من الدنيا ، ولا يفرحوا إلا بما أيّدوا به من المقى . كانت أفراسهم بمبودم ومليكم ، وأحزانهم على فوت الاغتنام من أوقاتهم وأورادم . حام طيكم عن التمتع بالدنيا والتبسط فيها لكي لا يبنوا ولا يطنوا . فقال الله تعالى في أصحاب الصفة : ولو بسط الله الرزق لمباده لبغوا في الأرض ذلك بأنهم قالوا لو أن لنا ، ، فبنوا الدنيا (١) .

وقد أرحت هذه الصورة إلى بعض مؤرخي التصوف القدماء أن يحصلوا الصوفية هم بقية من بقايا أهل الصفة الذين كانوا على عهد الرسول ، وقد سمى الصوفية بالغرباء تشبها بأهل الصفة الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم ، ووصفهم أبو هريرة وفضالة بن عبيد بأنهم كانوا يخرجون من الجوع حتى تحسبهم الأعراب بجائين . ولهذا يرى الكلاباذي أن كلمة « صوفي » تنسب إلى هذه الطائفة فسمى المتصوفة صفية ، ويمحوز في رأيه ، أن يكون تقديم الواو على الفاء في لفظ الصوفية وزبادتها من لفظ الصفية ، إنما كان من تداول الألسن (٢) . أما القشيري صاحب الرسالة فإنه يرى أن النسبة لا تجيء على نحو الصوفي (٣) . وقد تابعه في ذلك ابن الجوزي حين أكد بأن نسبة الصوفي إلى أهل الصفة غلط لأنه لو كان كذلك لقليل صنى . بل يقرر أيضا أن مجرد التشابه بين الصوفية وأهل الصفة لا وجود له . وذلك لأن هؤلاء القوم إنما قدموا في مسجد رسول الله ضرورة ، وإنما أكلوا من الصدقة ضرورة ، فلما فتح الله على المسلمين استغنوا عن تلك الحال

(١) أبو نعيم : الحلية - ١ ص ٣٣٧ - ٣٤٨ .

(٢) الكلاباذي : التعرف للذهب ... ص ٨ - ٩ .

(٣) القشيري : الرسالة ص ١٢٦ .

فخرجوا (١) . ومما يكن من أمر مشكلة التسمية ونسبتها أو عدم نسبتها إلى أهل الصفة ، فإنني سأذكر هنا بعض شخصيات أهل الصفة الذين اتصف كل واحد منهم بصفة خاصة به تصح أن تكون مثالا ونموذجا حيا احتذاء الصوفية بمد ذلك فن هؤلاء :

أولا : سلمان الفارسي :

لقد اشتهر سلمان عند الصوفية بما اشتهر به عند الصيغة الإمامية والاماعيلية بأنه سبب الشد والتقين . فهو إذن « غوصي » . بل مسرح من مسارح العلم الدني . ويقال أيضا إنه أول من تكلم عن فكرة الخلافة في الأرض والنور المحمدي ، وإنه أوحى بهذه الفكرة إلى مصممة بن مروحان ، وأن هذا الأخير أعلن فكرة خلافة الإنسان الأولى عند ، ثم على أمام معاوية (٢) . قبل محمد مثل هذه الفكرة عن الخلافة الروحية عند صوفية الاسلام ؟ لا شك في أننا إذا أخذنا معنى الشد والتقين على أنه هو أساس العلاقة المتبادلة بين الشيخ والمريد ، فإننا سنلح حتما ظهور هذه الفكرة منذ أن نشأت الطرق الصوفية وتطورت ، ابتداء من الحارث المحاسبي حتى تصل إلى أوج عظمتها عند أبي بكر الكتاني الذي لقب نفسه بالقوت أو القطب وهو رئيس حكومة الباطن التي تتألف من الأبدال والمقباة والأخيار .

وقيل أيضا أنه لما نزلت هذه الآية : « وإن جهنم لموعدهم أجمعين » . صاح سلمان صيحة ووضع يده على رأسه ثم خرج هاربا ثلاثة أيام (٣) . وهذه هي

(١) ابن الجوزي : طيبس الجليس ص ١٧٢ - ١٧٣ ط القاهرة : ١٣٤٠ .

(٢) د عبد الرحمن بدوي : شخصيات لفة في الاسلام ص ٣٦ - ٣٧ ط القاهرة :

١٩٤٦ .

(٣) المراج الطوسي : الجمع ص ١٨٥ .

الصعقة عند الصوفية وستطور هذه الظاهرة فيما بعد وتنتشر في مجالس السماع حين يسيطر الوجد على بعض الذاكرين من الصوفية لشدة سكرم وفنائهم في الله، حتى أنهم لا يسمعون شيئاً إلا ونظروا من خلاله إلى الله وحده بنض النظر عن معنى هذا السماع والأناشيد التي ينشدونها للقوم.

ثانياً: أبو ذر الغفاري:

والشخصية الثانية هي التي ألمها كل الألم للظهير الديوبى الذي ساد الحياة الإسلامية، وأتكرت أشد الإنكار أن يكون هذا هو الإسلام الحقيقى الذى دعا إليه محمد صلى الله عليه وسلم، وهو في جوهره ثورة على المجتمع القرشى المترف، وتجاوز هذا الألم وهذا الإنكار في ثورة فردية عارمة، قام بها صاحب الرسول القديم، أبو ذر الغفاري. إن هذا المتحشأ القديم، تذكر ما فعله به أشراف قريش، حين أتى رسول الله إلى مكة، وأعلن إسلامه، فضر بود حتى كادوا أن يقتلوه. وقد جاهد أبو ذر الغفاري مع رسول الله في جميع المشاهد حتى انتصر الإسلام، وانتصرت كلمة المساكين والفقراء والضعفاء (١). واستمرت هذه الثورة حين وقف هذا الصحابي أمام حكام بني أمية يجادلهم في الشئون الدينية والديوبية، منتصراً الحق فقط، ولا يزال في ذلك ما قد يتعرض له من الأذى والطرود والتضييق، وهذه الصورة الفريدة في الصدر الإسلامى الأول سوف تتكرر عند صوفية الإسلام. وقد روى عن أبي ذر أنه قال: «إن قياى بالحق لله تعالى لم يترك لى صديقاً، وإن خوفي من يوم الحساب ما ترك على بدنى لحماً، وإن يقبضى بشواب الله ما ترك في بيتى شيئاً (٢)».

(١) ده النصار: نقلاً عن السكر ٣٠٠ ص ١٠٢.

(٢) السراج الطوسى: الطبع ص ١٨٦.

ومصدق ذلك كله عنده ، ما تحكيه إحدى الروايات الماثورة عن معاوية حاكم الشام في خلافة عثمان بن عفان والذي أسس فيها بعد الدولة الأموية ، أنه وقع خلاف بينه وبين الصحابي الورع أبي ذر الغفاري في موضوع الآية ، والذين يكتزون الذهب والفضة ولا يتفقونها في سبيل الله فيشرم بعباد الله ، فقد رأى رجل الدولة معاوية ، ذو النزعة الدنيوية في هذه الآية تحذيراً لا يمكن أن ينطبق على الظروف الواقعية للدولة الإسلامية ، ولكنه تحذير موجه إلى رؤساء الديانات الأخرى بالنسبة لجشعهم ومطامعهم . بينا الرجل التقى أبو ذر رأى عكس ذلك ، وقال بأن هذه الآية نزلت فينا وفيهم . وهما لم يتفقا بتاتا مع آراء معاوية الذي عد تفسير أبي ذر بالغاً من الخطورة درجة أوجبت رفع أمره إلى الخليفة الذي أمر بإشخاص أبي ذر إليه في المدينة ، ثم أسبده في قرية بجواره كي لا يؤثر بشائعه — التي يذهب فيها إلى ازدراء الحياة الدنيا — في الرأي العام بشكل مخالف للروح السائدة (١) . وعندما أعاد معاوية بن أبي سفيان أبا ذر إلى المدينة صاح قائلاً : إن بني أمية تهددني بالفقر والقتل ، ولعلن الأرض أحب إليّ من ظهرها ، وللفقر أحب إليّ من الغنى . وأخذت الحلقات تنفض من حوله خوفاً من سطوة بني أمية . وقد سئل ، لم تذهب للناس عنك ؟ فقال : إني أنهام عن الكنوز . ثم أعلن دعوته : إن خليلى صلى الله عليه وسلم — عهد إلى : أنه أيما ذهب أو فضة أو كى عليه ، فهو جرم على صاحبه حتى يتفق في سبيل الله عز وجل ، فالمال مال المسلمين لا مال الله . وذهب أبو ذر إلى الكعبة فتأذى المسلمين ، يا أيها الناس — أنا جندب الغفاري ، هلم إلى الأخ الناصح الشفيق ، فاكتفه الناس ، فقال : أرايتم لو أن أحداً أراد سفرأ ، ليس يتخذ من الزاد ما يصلحه ؟ فقالوا :

بلى ، قال : فسفر طريق يوم القيامة أبعد ما تريدون ، فخذوا منه ما يصلحكم . قالوا وما يصلحنا ؟ قال : حجوا حجة لظلمات الأمور ، صوموا يوما شديداً حره لظول النشور ، صلوا ركعتين في سواد الليل لرحمة القبور ، ثم نهام عن الحرص الذي أذل أهلكم . وقابل هذا التقى الورع العابد السامع الخليفة عثمان ، وحاول الخليفة استماتة بالمال ولكنه صاح فيه : اعزموا دنياكم ، ودعونا وربنا وديننا . ويحكم الخليفة عثمان عليه وأمامه كومة من أموال ويسأل كعب الأحبار : ما تقول فيمن جمع هذا المال ، فكان يتصدق منه ويعطى في السيل ، ويفعل ويفعل فقال كعب : إني لأرجو له خيراً . وينضب أبو ذر ويرفع الصاع على كعب صائحاً : وما يدريك يا ابن اليهودية : ليودن صاحب هذا المال يوم القيامة كما لو كانت عقارب طلوع السرياء من قلبه ، وكان المال الذي بين يدي الخليفة أموال عبد الرحمن بن عوف أحد العشرة المبشرين بالجنة . وقد نقلت أمواله المكسبة إلى الخليفة بعد وفاته ، لكي يقسمها بين ورثته . ويقول أبو ذر : إني لأتربكم مجلساً من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك أني سمعت رسول الله يقول : إن أفريقم مني مجلساً يوم القيامة من خرج من الدنيا كهيئة ما تركته فيه ، وإنه والله ما منكم من أحد وقد تشبث بشيء منها غيري ، (١) .

وتذكر أبو ذر هجرته إلى الرسول ، وتحديه لقريش في عقر دارها ، وكاد أن يقتله ، ولما عاد يجرأحه إلى النبي صاح فيه ، ألم تنهك عن السالمين ، وما هو يعود إلى قريش يتحداها مرة أخرى . وما هو الخليفة الثالث من قريش ومن بطن بني عبد شمس ينفيه إلى الريزة . وتذكر صرخة الرسول الأخيرة له ليعتق رجل بطلاة من الأرض تشبهه عصاة من المؤمنين ، وذهب إلى هناك ، وأراد

أن يعيش جيداً ، وأن يموت جيداً ، وقدمر به المؤمنون ومات بين
أيهم (١) .

ثالثاً : حذيفة بن اليمان :

يجمع معظم مؤرخي طبقات الصوفية من أمثال السراج الطوسي صاحب
النج ، وأبي طالب للكي صاحب قوت القلوب ، وابن الجوزي صاحب صفة
الصوفة ، أن حذيفة ابن اليمان قد خضع بعلم المتأقين ، بل عرف بمصاحب سر
رسول الله الذي يؤكد أن العلم الاسلامي له طيبتين هما الظاهر والباطن . وأفرد
حذيفة من بين الصحابة بمعرفة علم التفاق وبسرائر العلم ودقائق الفهم وغايات
اليقين . فكان عمر وعثمان وأكابر أصحاب الرسول يسألونه عن الفتن العامة والخاصة ،
ويرجعون إليه في العلم الذي خضع به . فكان عمر يستكشفه عن نفسه ؛ هل يعلم
فيه شيئاً من التفاق فيراه منه ، ثم يسأله عن علامات التفاق وآية المتأقين فيخبر
من ذلك بما يصلح بما أذن له فيه ، ويستقن بما لا يجوز له أن يخبر به فيعذر في
ذلك (٢) .

أما حسب تفرد حذيفة بهذا العلم السري هو ما قاله عن نفسه : « كان الناس
يسألون رسول الله عن الخير ، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركني » (٣) . ومعنى
هذا القول أن التصوف هو البصر بأسرار القلوب وما يمرض لها من دقائق الإياء
والتفاق . وسوف يتكرر هذا التوضيح عند صوفية المسلمين وبخاصة عند أبي هاشم
الرازي أول من لقب بالصوفي والذي تعلم منه سفيان الثوري دقائق الإياء .

(١) المصدر السابق : ص ١٠٤ .

(٢) د. ذكي مبارك : الصوف الاسلامي - ص ٢٠ ط القاهرة ١٩٣٨ .

(٣) ابن الجوزي : صفة الصوفة - ص ١٠٩ .

وبحاول الدكتور الشيبى أن يؤكد صلة علم حذيفة بن اليمان بعلم الإمام على ، وهي محاولة من جانبه لإثبات أن حذيفة كان من أركان الشيعة وعن حاولوا إقامة خلافة الإمام على الديونية على المسلمين وذلك في كتابه «صلة بين الصوف والتشييع»^(١).

رابعا : أما البراء بن مالك فقد قال عنه الرسول « كم من ذى طمرين لا يؤبه له لو أقسم على الله لأبره ، منهم البراء بن مالك » . فقال البراء « اللهم فإني أقسم عليك لما رزقتني الشهادة ورزقت أصحابي الفتح » ، فاستشهد البراء ، وفتح الله عليهم^(٢) . ومسألة القسم هذه لها مكانة ممتازة في التصوف الاسلامى . وذلك لأن استجابة القسم هي من أخص خصائص أولياء الله المقربين الذين أكرمهم وجعلهم من المصطفين الأخيار فأصبحوا في الصف الأول ، حيثند أظهر على أيديهم الكرامات ، ومع تطور الحياة الروحية في الاسلام ، يرى أن استجابة القسم أصبحت علامة على قرب منزلة الصوفى من الله حين يصل إلى مقام التقية أو الثوث . وأول مثال يظهر فيه هذه السمة واضحة كل الوضوح هو معروف الكرخى من مدرسة بغداد المتوفى عام ٢٠٠ هـ ، الذى أحب الله وعبه لذاته لا خوفاً . ناره ولا طمعا في جنته ، فحبه الله بالولاية والكرامة ، حيثند قال معروف لتلميذه مرى السقلى : « لو كانت لك حاجة إلى الله فأقسم عليه بي » . وكذا قوله لابن أخيه : « يا بنى إذا كانت لك إلى الله حاجة فله بي »^(٣) .

(١) د. كامل الشيبى «صلة بين الصوف والتشييع» ص ١٠٢ ، ١٠٣ ط بغداد

١٩٦٢

(٢) المراج الطوسى «اللمع» ص ١٥٧

(٣) أبو نعيم : الحلية ص ٤٠٦

الفصل الثالث

خصائص الحياة الروحية في عهد الصحابة
والتابعين ومظاهرها النفسية

لا شك في أن صحابة الرسول كانوا وواد الروح الأرواح للصوفية الإسلام والمسلمين . فقد حرك الرسول فيهم عقيدة التوحيد الصافي النقي ، كما دعاهم إلى هجران الحياة الدنيوية المضطربة الآتمة ، وذكرهم بالحياة الأخرية وغلود الروح ونشأة الجسد النشأة الثانية . وكان أساس كل هذه المبادئ الإسلامية الخاصة هو الترهيب والترغيب ، الخوف من النار والطمع في الجنة ، العقاب والثواب .

لقد كانت حياة الصحابة حياة الخوف والرجاء ، حياة التجدد والبقاء ، استمعوا إلى القرآن عاشعين متصدعين ، وكانوا مزيجاً من السادة والعبيد ، ومن الأغنياء والفقراء ، ولكن كان يجمعهم هدف واحد ، ومظهر نفس واحد ، هو قراءة القرآن بحزن وخوف . بل كان الصحابة هم رهبان الدين ، وفرسان النهار ، يدرسون القرآن بتأمل وتفكر وتدبر بالليل ، ولكنهم لم يكونوا كرهبان النصراني . فليس من سنة الإسلام تعذيب النفس وإهمال الأسرة ودم السعي . خلاصة القول إذن أن الحياة الروحية في عهد الصحابة كانت تتسم بالزهد المعتدل القائم على الكتاب والسنة . ولقد كان الصحابة أنفسهم نماذج صادقة للحياة الروحية التي كان يحياها زهاد المسلمين وصوفية الإسلام السنيين . فليتنا إذن تتبع المظاهر النفسية لحياة الزهد والتصوف عند الصحابة واحداً بعد الآخر .

أولاً : أبو بكر الصديق

اعتبر الصوفية من أهل السنة مجموعة الصحابة أصلاً من أصول تفهيمهم . فإمامهم بالجنون حياة كل منهم من زاوية الزهد والتصوف . فيقول أبو بكر الواسطي الصوفي المشهور : « إن أول لسان الصوفية ظهرت في هذه الأمة على لسان أبي بكر إشارة ، فاستخرج منها أهل القمم لطائف تروس فيها المكنون . » والسبب في أن الصديق الأول للرسول هو أول لسان الصوفية ، هو أنه حين خرج من جميع ملكة

وزعم في ماله قال له النبي الأعظم : « أيش خلقت لعيالك ١٢ ، قال أبو بكر : الله ورسوله . » وعنده الإجابة القلبية النفسية الروحية الطاهرة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أنها إشارة جلية لأهل التوحيد في حقائق التوحيد (١) . فقد وفي الصديق بتأم الصدق ، فلم يمك سوى المحبوب عنده وهو الله ورسوله ، وذلك بالتأكيد تصوف وروحانية في أعلى مراتبها وأسمى مقاماتها ، وأبلى مظاهرها النفسية عند الصديق وعند الرسول .

بل كان أبو بكر إذا أكل طعاما فيه شبة ، أي ليس من باب حلال ، ثم علم به استقاء من بطنه قائلا : اللهم لا تأخذني بما شربته العروق وخالط الامعاء . (٢) وفي رواية أخرى أنه كان يقول : « والله لو لم تخرج لإمام روحى لأخرجته . » (٣) وهكذا يبين لنا الأثر النفسى للخوف من الحرام ومظهره الخاص عند أبي بكر حين يحاول التخلص تماما من كل ما دخل بطنه من أكل فيه شبة ، وسوف يكون لهذا الموقف أثرها عند الصوفية المسلمين وبخاصة الحارث المحاسبي شيخ صوفية بغداد . وكان ينلب على أبي بكر الخوف والحزن حتى كان يشم من فم رائحة الكبد المشوى .

ولقد كانت حياة أبي بكر كلها تسمير على نهج القرآن متأثراً بآيات ، فقرأه يختار من بين آيات القرآن ثلاث آيات نلح فيها معظم تماثيل التصوف . فقد روى عنه أنه قال : « ثلاث آيات من كتاب الله اشتغلت بها عما سواها ، إحداها قوله : « وإن يمسك الله بضرب فلان لئن لم يؤمر ، وإن يردك بغير فلا زاد

(١) السراج الطوسي : المع ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) الفهرست : الطبقات الكبرى - ١ ص ١٥ ، ط القاهرة

(٣) السراج الطوسي : المع ص ١٧١ .

تفضله . فعلمت أنه إن أرادني بخير لم يقدر أحد أن يرفع عن غيره ، وإن أرادني
 بشر لم يقدر أحد أن يصرف غيره ، وهكذا يؤمن أبو بكر بالقدر غيره وشره ،
 طوره ومره ، وهو أصل من أصول العقائد الإيمانية التي غرسها الرسول الأمين في
 صحابته . والآية الثانية قوله : « أذكروني أذكركم ، فاشتغلت بذكر الله عن كل
 مذكور سوى الله . وهذا الأمر هو أساس الطريق الصوفي كله ، بل هو أفضل
 ما في التصوف مصداقا لقوله تعالى : « ألا بذكر الله تطهَّن القلوب » . أما الآية
 الثالثة فقوله « وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها » فوالله ما حمت برزق منذ
 قرأت هذه الآية ، وهذا القول داخل في مقام التوكل . وهذه الآيات الثلاث
 لخص لنا أبو بكر الصديق التصوف السني الذي يؤكده ما حكاه أبو القاسم
 الجنيد شيخ طائفة الصوفية قائلا : « إن أشرف كلمة في التوحيد قول أبي بكر :
 سبحان من لم يجعل للخلق طريقا إلى معرفته إلا المجز عن معرفته ^(١) » . وتفسير
 هذه العبارة كما يقول القشيري صاحب الرسالة هو أن أبا بكر الصديق لا يقصد أنه
 لا يعرف الله . بل المجز عن معرفة الله عند المحققين هو عجز عن الوجود دون
 المديوم ، وذلك مثل المقعد فهو عاجز عن صعوده ، إذ ليس له كسب ولا فعل ،
 والقعود موجود فيه . وكذلك البارف المؤمن للوحد فهو عاجز عن معرفته ،
 والمعرفة موجودة فيه بأنها ضرورية ^(٢) . وأضيف إلى هذا التفسير أن قول أبي
 بكر يستبر من أسمى أنواع المعرفة المتصلة بقضية التوحيد الصرفية . فالعارف
 الموحد الحقيقي لله هو الحاجز عن إقامة الدليل والبرهان على وجود الله ، فانه
 فوق التعريف وفوق الحد والبرهان ، والعقل عاجز وقاصر عن معرفته بأدلة

(١) السراج النوري : المجلد ١٧١-١٧٢

(٢) القشيري : الرسالة ص ١٣٦

منطقية ، فيقتضى إذن معرفة الله معرفة ضرورية يقينية ، أى معرفة فلبية شهودية
ذوقية كشفية ، فهى معرفة إيمانية مباشرة ، معرفة صوفية إلهامية .

وقد أورد أبو نعيم الأصبهاني تفسيراً روحانياً لآي بكر اختص به عن سائر
أصحاب الرسول ، هذا التفسير يتعلق بآيتين من آيات القرآن ، وهو موقف
يختص به الصوفية دون الفقهاء ، من حيث أن العوفية يهتمون بالتأويل الباطنى
للقرآن ، بينما تمسك الفقهاء بظاهر النص . فقد قال أبو بكر لأصحابه وما تقولون
في هاتين الآيتين ؟ : إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا ، و الذين آمنوا ولم
يلبسوا إيمانهم بظلم ، قالوا : ربنا الله ثم استقاموا ؛ فلم يدبوا ولم يلبسوا إيمانهم
بظلم غشبية . قال : لقد حملتموها على غير الحمل ، ثم قال : قالوا ربنا الله ثم
استقاموا فلم يلغوا إلى إله غيره ، ولم يلبسوا إيمانهم بشرك (١) .

ثانياً : عمر بن الخطاب :

عرف عن الخليفة الثانى أنه أساس الزهد والتصوف القائم على العلم الدنى
والذوق . فعلى الرغم من أنه إذا تكلم أسمع ، وإذا منى أصرح ، وإذا ضرب
أوجع لأنه كان شديداً فى الحق فسمى بالفاروق ، فإنه مع ذلك كان الناسك حقاً
من حيث أنه كان يمشى حفاة تعفف لا مثيل لما بين الصحابة والخلفاء .

وكان لعمر بن الخطاب مقام معلوم عند أهل التصوف ، وقد احتلت تلك
الصورة الصوفية عندهم مكانة حياة الرجل الزاهد حقاً . فاعتبروه صاحب المقام
الثابت المألوف ، أعلن الله تعالى به دعوة الصادق المصدق ، وفرق به بين الفهم
والهزل . كان الحق مائلاً ، وبالحق صائلاً ، والأفعال حاملاً ، ولم يخف دون الله

(١) أبو نعيم . الحلية ج ١ ص ٢٠

طاعة^(١) . بل كان لأهل الحقائق أسوة وتعلق بعمر ، وذلك لمعانى خص بها من ذلك :

- ١ - لبس المرقمة .
- ٢ - الخشونة وترك الشهوات واجتناب الشبهات .
- ٣ - إظهار الكرامات .
- ٤ - قلة المبالا من لائمة الخلق عند انتصاب الحق وعق الباطل .
- ٥ - مساواة الأقارب والأباعد في الحقوق .
- ٦ - التمسك بالأشد من الطاعات واجتناب ذلك^(٢) .

فقد قيل أن عمر أخطب الناس وهو خليفة ، عليه إزار فيه ثنتا عشر رقعة ، وفي رواية عن أمس أنه كان بين كنفى عمر ثلاث رفاع . وقد عبرت عن ذلك حفصة ابنة عمر حيث قالت لأبيها : يا أمير المؤمنين لو اكتسبت مربا هو ألين من ثوبك ، وأكلت طعاما هو أطيب من طعامك ، فقد وسع الله من الرزق وأكثر من الخير . ولكن أمير المؤمنين لم يوافقها على ذلك ، بل عبر من تمسكه بهذه العناية أسوة بالرسول وصحبه أبي بكر ، عما يصح أن يكون مثالا للصوفية يمتثلونه . فقال لها : إني سأعاصدك إلى نفسك ، أما كان تذكرين ما كان رسول الله يلقى من شدة العيش ، وكذلك أبو بكر . فإزال يذكرها حتى أبسكها

(١) أبو نعيم : الحلية ١٠ ص ٣٨

(٢) السراج النبوي : المص ص ١٧٤

فقال لها : أما والله لأشارككما في مثل عيشها للفديد ليل أدرك عيشها الرخي^(١) .
فهذا ما اختص به عمر من ليس المرقمة والخضوة وترك الصهوات والشبهات .

أما إظهار الكرامات ، فقد ذكر عنه أنه كان يخطب فصاح قائلاً في وسط خطبته : يا سارية الجبل ، وسارية في عسكر على باب نهاوند ، فسمع صوت عمر وأخذ نحو الجبل وظفر بالعدو . وقيل لسارية : كيف علمت ذلك ؟ فقال : سمعت صوت عمر يقول : يا سارية الجبل الجبل^(٢) .

وقد روى عن عمر أيضاً أنه قال : ما ابتليت ببلية إلا كان الله علي فيها أربع نعم : إذ لم تكن في ديني ، وإذ لم تكن أعظم منها ، وإذ لم أحرم الرضا فيها ، وأن أرجو الثواب عليها . وقال عمر : لو كان الصبر والشكر بعيرين ، لم أبالي أيهما ركبت^(٣) . ومعنى هذا القول أن البلاء والنعمة عنده سيان ، فلا فرق أن يصبر على ما ابتلاه الله به ، أو أن يشكره على ما أعطاه وجاه ، فهذا ما اختص به عمر من قلة المبالاة والرضا ، إلا فيما يتصل بالدين وإظهار الحق .

ويخلص لنا الخليفة الثاني الطريق الصوفي السني الذي يقوم على الشريعة ، في أربعة أمور أساسية : أولاً — أداء فرائض الله تعالى . والثاني — اجتناب محارم الله . والثالث — الأمر المعروف ابتغاء ثواب الله . والرابع — النهي عن المنكر

(١) ابن الجوزي : صفة الصلوة ١٠٨ ص ١٠٨

(٢) السراج الطوسي : المعجم ١٧٣

(٣) السراج الطوسي : المعجم ١٧٣ - ١٧٥

اتقاء غضب الله (١). وهكذا تنسم الحياة الروحية عند عمر بن الخطاب بالاتباع بما فرضه الله خوفاً من غضب الله وعقابه ، وطعماً في ثوابه وجهته .

ونختم هذا الجزء من حياة وأقوال عمر بذكر عبارة له يصف فيها قوماً بصفات هي أقرب ما تكون من سمات الصوفية ، حيث يقول : « إن لله عبداً يبيتون الباطل بهجرة ، ويمحون الحق بذكره ، وضربوا فرغوا ، ورهبوا فرهبوا ، خافوا فلا يامنون ، أبصروا من اليقين ما لم يباينوه فغلطوه بما لم يزايلوه ، أغلصهم الخوف فكانوا يهجرون ما ينقطع عنهم لما يبقى لهم ، الحياة عليهم نعمة ، والموت لهم كرامة ، فزوجوا الحور العين ، وأخدموا الولدان المخلدن (٢) » .

ثالثاً : عثمان بن عفان :

ومن العجب أيضاً أن يوضع عثمان بن عفان في صورة صوفي ، ولكن صوفية أهل السنة تولوا الجميع . فقالوا عنه « ثالث القوم القانت ذو النورين ، والعائفة ذو المجرتين ، والمصل إلى القبلتين غالب أجواله الكرم والحياء ، والحنو والرجاء ، حظه من النهار الجود والسيام ، ومن الليل السجود والقيام ، مبشر بالبلوى ، ومنهم بالنجوى . وكان لثمان شيان ليس لأبي بكر وعمر مثلها ، صبره على نفسه حتى قتل مظلوماً ، وجمعه الناس على المصنف (٣) » . وقد سمي بذي النورين

(١) السراج الطوسي : المجلد ١٧٢ - ١٧٥

(٢) أبو نعيم : الحلية ١٨ ص ٥٥

(٣) المصدر السابق : ص ٥٥-٥٨

لجمه بين بتي رسول الله رقية ثم أم كلثوم (١).

وقد أضره الصوفية فيما بعد ، مختصاً بالتحسين . والتحسين من أعلى مراتب المتحقيقين . وما يدل على تخصيصه بذلك وبالثبات والاستقامة أيضاً ما روى عنه أنه يوم قتل لم يرح من موضعه ، ولم يأذن لأحد بالقتال ، ولا وضع المصحف من حجره إلى أن قتل ، وسال الدم على المصحف وتلخخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية . فسيفكم الله وهو المسيح المليم (٢) . وسوف تكرر هذه الصور مرة أخرى عند صوفية الإسلام ، عند شيد التصوف الأول الحسين بن منصور الحلاج ، الذي قتله النقهاء ورجال الحكم عام ٣٠٩ هـ . فيحكى عنه أثناء تعذيبه في يوم مصرعه أنه لم يتسأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه وعذبوه تعذيباً شديداً ، فما كان يزيد على قوله : أحد ، أحد ، بل مات وهو يتلو القرآن كما فصل عثمان . ولاشك في أن حب الله والإيمان بوحديته ، ومراعاة صالح المسلمين قد ترك أئمةً نفسانياً بالنفا عند كل منها ، بحيث جعلها لا يشعرون بالألم لشدة غناها في الله .

وإذا كان كل صوفي روحاني لا بد له أن يكون زاهداً في المال ، أو أن يخرج من أمواله كما فعل أبو بكر وعمر وكثير من الصحابة والتابعين والمتصوفة ، فما هو موقفنا من عثمان الخليفة الثالث وحرصه على جمع المال ؟ لا شك في أن هذه الخاصية التي كانت لعثمان ، لم تكن من أجل صالحه الخاص أو طمعاً في أن يكثره

(١) الغزالي : الطبقات الكبرى - ١ ص ١٧

(٢) المراج الطوسي : المعجم ص ١٧٦

بل كان لخدمة الإسلام والمسلمين . فقد سئل بعض المتقدمين عن الدخول في السمات فقال : « لا يصح إلا للأنبياء والصديقين ، والدخول في السمة التي هي من أحوال الصديقين أن يسكون داخلا في الأشياء خارجا منها ، وأن يكون مع الأشياء باثنا عنها » . وهذا وصف عثمان بن عفان لأنه قد روى عنه قوله : « لولا أني خشيت أن يكون في الإسلام ثلثة أسدما بهذا المال ما جمعت » (١) . وقد تكرر مثل هذا الحادث عند الصوفية . فقد كره بشر بن الحارث العافي أن يتكسب منصور بن عمار الراءض من وراء وعظه ، ولكن كانت حجة في ذلك أنه يفرق هذه الأموال على الفقراء والمحتاجين .

وعند عثمان بن عفان تتطور المعاني الروحية الحقيقية الداخلة في التصوف كأساس له ، وهو تطور يختلف عما شاعدهناه عند عمر وأبي بكر . فقد روى عن عثمان أنه قال : « وجدت التغيير كله مجموعا في أربعة :

أولها : التجيب إلى الله بالتواقل .

ثانيا : الصبر على أحكام الله .

ثالثا : الرضا بتقدير الله .

رابعا : الحياء من نظر الله » (٢) .

فجمع لنا بمبارته هذه أمم مقامات التصوف وسماته ، فحبيه إلى الله بالتواقل

(١) السراج الطوسي : المص ١٧٧ — ١٧٨

(٢) المصدر السابق : ص ١٧٨

إنما هو تأكيد الحديث القديس القائل : لا يزال العبد يتقرب إلى بالتواقل حتى أحبه ، فإذا أحبيته كنت سمحه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها . . . ثم ذكر لنا مقاماً هاماً هو مقام الصبر ، وكأنه كشف له الحجاب بأنه سوف يصاب بيلوى يصبر عليها فيكون مصيره الجنة كما بشره الرسول ، ولم يأمر المسلمين بالقتال من أجله حفاظاً على وحدتهم . ولا شك في أن الصبر يقتضى الرضا بحكم الله وتقديره ، وكل هذا لا يكون إلا على أساس الحياة من الله تعالى وحده ، فلا يشكو لغيره .

رابعاً: على بن أبى طالب :

أما على بن أبى طالب أمير المؤمنين وزينة الشباب الذى عرف باسم « وبانى الأمة » ، لم يعرف الكفر والشرك مطلقاً ، ولم يشارك قريش في أعمال الجاهلية أبداً ، بل لم يكن يعرف سوى الخير فقط . وقد ترقى في بيت النبوة الطاهر ، فاستحق أن يكون كبير عباد المسلمين وزهادها وعلتها . وكان الإمام على يعيش حياة الفقيه العابد ، يجمع القرآن . وكان الشيخان أبو بكر وعمر يلجآن إليه في الفتاوى والقضايا الهامة التي لم تحدث من قبل . لهذا كله فقد وضع الصوفية علياً بن أبى طالب في المكان الأول من مشايخهم . فهو « سيد القوم » ، محب المشهود ومحبوب المعبود ، باب مدينة العلم والعلوم ، ورأس الخساطيات ، ومستبسط الإشارات ، راية المهتدين ونور المطيعين وولى المتقين ، وإمام العادلين . أقدمهم لإجابة وإيماناً ، وأقومهم قضية وإيقاناً ، وأعظمهم حلاً وأوفرهم حلاً^(١) .

وكانت أقوال على وعباراته في العلم والمعرفة تنطوي على وجهين هامين بوجه ظاهر وبوجه باطن ، فقد قال الرسول فيه : « أنا دار الحكمة وعلى بابها » ، يضاف إلى ذلك قول عباده بن مسعود : « إن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، ما منها حرف إلا له ظهر وبطن ، وإن علياً بن أبي طالب عنده علم الظاهر والباطن » (١) .

ويترك الرسول قولاً في علي يؤكد علو منزلته من ربه ووجهه له ، وهو قدمه في مقام الولاية فيقول الرسول : « إن الله تعالى عهد إلى عهداً في علي ، فقلت يارب بينه لي ، فقال اسمع ، فقلت سمعت فقال : إن علياً راية الهدى ، وإمام أوليائي ونور من أطاعني ، وهو الكلمة التي ألزمتها المتقين ، من أحبه أحبني ، ومن أبغضه أبغضني ، فبشره بذلك ، فجاء علي فبشرته . فقال يا رسول الله أنا عبد الله وفي قبضته ، فإن يعذبني فذبني ، وإن يتم لي الذي بشرتني به فاقه أوليائي ، قال قلت : اللهم أجل قلبه وأجل ربيعه الإيمان ، فقال الله : قد فعلت به ذلك . ثم إنه رفع إلى أنه سيخلص من البلاء بشيء لم يخص به أحداً من أصحابي . فقلت يارب أخى وصاحبي ، فقال إن هذا شيء قد سبق أنه مبتلى ومبتلى به » (٢) .

ومن أقواله على ما يعتبر أساساً هاماً أقام عليه الصوفية طريقهم الروحي إلى الله ، واستشهاده بالمسيح وداود كمنادج يحتضنها الزهاد ، قول نوف البكالي : « رأيت علي بن أبي طالب خرج فنظر إلى النجوم فقال : يا نوف أراقت أم راقق ؟ قلت : بل راقق يا أمير المؤمنين . فقال : يا نوف ، طوبى للزاهدين في الدنيا ، الراغبين في الآخرة . أولئك قوم اتخذوا الأرض بساطاً وتراها فراشاً ، وماءها طيباً ، والقرآن والدعاء دثاراً وشماراً .

(١) أبو نعيم : الحلية ص ٧١ - ٦٧

(٢) المصدر السابق ص ٦٧

فرضوا الدنيا على مناج المسيح . يانوف إن الله تعالى أوحى إلى عيسى أن مربي إسرائيل أن لا يدخلوا بيتا من بيوتى إلا بقلوب طاهرة ، وأبصار خاشعة ، وأيد نقية ، فإنى لا أستجيب لأحد منهم ولا أحد من خلقى عنده مظلة . يانوف لا تكن شاعراً ولا عريقاً ولا شرطياً ولا جايياً ولا عشاراً . فإن داود عليه السلام قام فى ساعة من الليل فقال : إنها ساعة لا يدعوا عبد إلا أستجيب له فيها ، إلا أن يكون عريقاً أو شرطياً أو جايياً أو عشاراً أو صاحب كوبة (١) ، أى الطبل .

فإذا أضيف إلى قول على هذا فى صفات الزاهدين الذين يشبه بن المسيح القرآنى ، حديث الرسول « من زهد فى الدنيا علمه الله تعالى بلا علم ، وهناه بلا عداية ، وجمعه بصيراً وكشف عنه العنى » ، لتحقيق ما يقوله كثير من الصوفية المسلمين أن الله قد وهب علينا العلم القدنى وهو علم الباطن الذى يقذفه فى القلب بلا واسطة . فهذا إمام الصوفية وسيد الطائفة أبو القاسم الجنيد يقول فى على « رضوان الله على أمير المؤمنين على ، لولا أنه أشتغل بالحروب لأفادنا من علنا هذا معانى كثيرة ، ذاك إمرؤ أعطى العلم القدنى ، والعلم القدنى هو العلم الذى اختص به الخضر ، قال الله تعالى « وعلناه من لدنا علماً » (٢) .

يتضح مما سبق أن أمير المؤمنين على له خصوصيته من بين جميع أصحاب رسول الله معانى جليلة ، وإشارات لطيفة ، وألفاظ مفردة ، وعبارات وبيان لتوحيد المعرفة والإيمان والعلم وغير ذلك ، ونصالح شريفة ، تعلق وتغلغل بها

(١) أبو نعيم : الحليج ١ ص ٧٩ .

(٢) السراج الطوسي : المع ٢ ص ٢٧٩ .

أهل الحقائق من الصوفية . فن ذلك ما سئل عنه فقيل له : بما عرفت وبك ؟ فجاء جواب على يحقق بكل تأكيد معنى التوحيد السني عند صوفية الإسلام حين قال : بما عرفني نفسه ، لا تشبهه صورة ، ولا يدرك بالحواس ، ولا يقاس بالأناس ، قريب في بعده ، بعيد في قربه ، فوق كل شيء . ولا يقال شيء . تحته ، وتحت كل شيء . ولا يقال شيء . فوقه ، أمام كل شيء . ولا يقال شيء . أمامه ، داخل في الأشياء ، لا كثي . ولا من شيء . ولا في شيء ولا بشيء ، سبحانه من هو هكذا ولا هكذا غيره (١) .

وقام رجل إلى علي بن أبي طالب فسأله عن الإيمان فقال : الإيمان على أربع دعائم : على الصبر واليقين والعدل والجهاد . ثم وصف الصبر على عشر مقامات . وكذلك اليقين والعدل والجهاد ووصف كل واحد منها على عشر (٢) . ولبت المورخين ذكروا لنا هذه المقامات ، فإن ضح ذلك عنه ، فإنه يتدر أول من تكلم في الأحوال والمقامات .

وكما ترك كل صحابي من ذكرتهم أربع خصال تجمع الخير كله ، فكذلك روى عن علي أنه قال : والخير كله مجموع في أربعة : الصمت والتلن والنظر والحركة . فكل تلن لا يكون في ذكر الله فهو لغو ، وكل صمت لا يكون في فكر فهو سهو ، وكل نظر لا يكون في عبدة فهو غفلة ، وكل حركة لا تكون في تبدة الله فهي فرة . فرحم الله عبداً جعل نطقه ذكراً ، وصمته فكراً ، ونظره عبدة ، وحركته تبداً ، ويسلم الناس من لسانه ويده (٣) .

(١ - ٢) السراج الطوسي : الجزء ١٧٩ - ١٨٠

(٣) السراج الطوسي : الجزء ١٨٠ .

وقد روى أن صاحباً لأمير المؤمنين عليه السلام يقال له همام — كان رجلاً
عابداً — فقال له . يا أمير المؤمنين ، صف لي المتقين حتى كأني أنظر إليهم .
فجاء جواب على ملخصا لصفات العابدین المتقين أى صفات الزاهدين والمتصرفين
حيث قل له المتقون هم أهل الفضائل ، متعلقهم الصواب ، وملبسهم الاقتصاد ،
ومشيهم التواضع ، غضوا أبصارهم عما حرم الله عليهم ، ووقفوا أسماعهم على العلم
النافع لهم ، نزلت أنفسهم منهم في البلاء كالذى نزلت في الرخاء ، ولولا الأجل
الذى كتب الله عليهم لم تستقر أرواحهم في أجسادهم طرفة عين شوقاً إلى الثواب ،
وخوفاً من العقاب عظم الخالق في أنفسهم فحضر ما دونه في أعينهم . قلوبهم
محزونة ، وشرورهم مأمونة ، وأجسادهم نحيفة ، وساجدتهم خفيفة ، وأنفسهم
هفيفة ، أرادتهم الدنيا قالم يريدوها ، وأمرتهم فقدروا أنفسهم منها . أما الليل
فصافون أقدامهم نالين لأجزاء القرآن ، يرونه تزيلاً ، يحزنون به أنفسهم ،
ويستثيرون دواء داءهم ، فإذا مروا بآية فيها تشويق ركنوا إليها طمعاً ، وأظلمت
نفوسهم إليها شوقاً ، وظنوا أنها نصب أعينهم ، وإذا مروا بآية فيها تحذير
أصغروا إليها مسامح قلوبهم ، وظنوا أن زفير جهنم وشبهها في أصول آذانهم .
وأما النهار فحلباء عليه ، أبرار أتقياء ، قد براهم الخوف برى القداح (أى رفق
الخوف أجسادهم كما ترقق السهام بالنحت) ، ينظر إليهم الناظر فيحسبهم مرضى،
وما بالقوم من مرض (١)

وأضيف هنا نصاً هاماً للإمام علي بن أبي طالب يعتبر في صميم الهدى والتصرف .
هذا النص هو على صورة وصية يقدمها لتلميذه كميل بن زياد (قتل عام ٨٣ هـ) .

(١) علي بن أبي طالب : نهج البلاغة ص ٢٤١-٢٤٢ ، شرح الامام الشيخ محمد مهدي

فقد أخذ على يده تليذه وأخرجه إلى ناحية الجبال ، وتنفس الإمام نفساً طويلاً ثم تكلم عن القلوب فقال : يا كليل بن زياد ، القلوب أوعية ، فخيرها أوعاها العلم ، احفظ ما أقول لك : الناس ثلاثة : عالم رباني ، ومتعلم على سبيل نجاه ، وصحاح اتباع كل داعي يميلون مع كل ربيع ، لم يستغيثوا بنور العلم ، ولم يلجأوا إلى ركن وثيق ، ثم مضى على في تفضيل العلم على المال ، ثم يخبره أن في قلبه علماً يخشى أن يلقته الناس ، فلا يحسنون استخدامه ولكنهم يدمحون حجج الله في الأرض ، بل إن تخلو الأرض من قائم لله بحجة ، لكي لا يضل حجج الله وبياناته ، أولئك هم الآفلون عدداً ، ويرزعوها في قلوب أشياهم . هم بهم العلم على حقيقة الأمر ، فاستلوا ما استوعبته القلوب ، وأمسوا بما استوحش منه الجاهلون ، صبروا الدنيا بأبدان ، أرواحها معلقة بالمتنظر الأولي ، أولئك خلفاء الله في بلاده ، ودعاه إلى دينه ، هاد هاد ... شوقاً إلى رؤيتهم واستغفر الله إلى ولك . إذا شئت فقم ، ^(١) وهكذا كان على سيد عباد المسلمين تأكيداً لقول الرسول فيه : يا علي إن الله قد زينك بزينة لم يزين العباد بزينة أحب إلى الله تعالى منها . هي زينة الأبرار عند الله عز وجل الزهد في الدنيا ^(٢) .

وقبل أن نترك هذا الجزء وننتقل إلى حياة الزهد والتصرف عند التائبين ، يجدر بنا أن نلخص موقفنا من الحياة الروحية عند الصحابة الأربعة ، وكيف كانوا قدوة لبقية الصوفية ، فنقول مع السراج الطوسي : « من ترك الدنيا كلها وخرج من جميع ما يملك وجلس على بساط الفقر والتجريد بلا دلائل ، فإمامه

(١) د . الثعالبي : نقباء الفكر - ص ١١٢ - ١١٣

(٢) أبو نعيم : الحلية - ص ٧٠

فيه أبو بكر . ومن أخرج بعضها وترك البعض لعله ولصلة الرحم ، وأداء الحقوق ، قيامه فيها عمر بن الخطاب . ومن جمع الله ، ومنع الله ، وأعطى الله ، وأتق الله ، قيامه فيها عثمان بن عفان ، ومن لا يحوم حول الدنيا وإن جمعت عليه من غير طلبه ، رفضها وهرب منها ، قيامه في ذلك على بن أبي طالب (١)

الزهد والتصوف عند التابعين:

أولاً — إن النموذج الأول الذي يقابلنا بعد الصحابة في عهد التابعين هو شخصية الحسن البصري (توفي عام ١١٠ هـ) . ولا شك في أن الحسن البصري هو أول من أنهج سبيل علم التصوف ، وفق الألسنة به ، ونطق بمعانيه وأظهر أنواره وكشف قناعه . وكان يتكلم فيه بكلام لم تسمعه من أحد من إخوانه . فقبل له : يا أبا سعيد إنك تتكلم في هذا العلم بكلام لم تسمعه من أحد غيرك ، فمن أخذت هذا ؟ فقال : « حذيفة بن اليمان » ، وقد سبق الإشارة إليه في الفصل الأول .

ولهذا كله كان قوام الحياة عنده هو الزهد في الدنيا ، والإعراض عن جاهها ، والإقبال على الله ، والتوكل عليه ، والخوف منه . ويمثل الحسن البصري ، دون أدنى شك ، نوعاً خاصاً من الحياة الروحية هو الزهد المتصف بالخوف الدائم . فقد قال فيه صاحب الخلية « حليف الخوف والحزن ، أليف الهم والهمج ، عديم النوم والوسن ، أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن ، الفقيه الزاهد ، المتشمر المابذ ، كان أفضل الدنيا وزينتها نابذاً ، وللهوة النفس ونغوتها واقداً » (٢) .

(١) السراج الطوسي . المجلد ١ ص ١٨٢ .

(٢) أبو نعيم : الحلية ٢ ص ١٣١ - ١٣٢ .

وعلى الرغم من معاصرة الحسن البصرى لعدد كبير من الصحابة ، إلا أنه في ميدان الزهد والتصوف ، كان متأثراً — كما قال هو — بمحذيفة بن اليان الذى خمس بعلم المناقذين . وقد كان الحسن أحد المذكورين ، وكانت مجالسه مجالس الذكر يخلو فيها مع إخوانه وأتباعه من النساك والعباد . وكان يحدث أصحابه في خواطر القلوب وفساد الأعمال ، ووسواس النفوس ، وربما كان قنع بعض أصحاب الحديث رأسه ، فاخفى من ورائهم ليسمع ذلك . وكان من خيار التابعين بإحسان ، وقد تلقى سبعين بديراً ورأى ثلاثمائة صحابي . وكانت أمه مولاة لام سلة زوج النبي . ويقال إنها ألقتة عندها حين بكى فدر عندها عليه . وكان كلامه يشبه بكلام رسول الله . وكان أبو قتادة المدنى يقول : عليكم بهذا الشيخ ، فوافقه ما رأينا أحداً لم يصعب رسول الله أشبه بأصحاب رسول الله ، وكانوا يقولون كنا نشبهه بهدى إبراهيم الخليل في حله وخشوعه ووقاره وسكينة ، فكان على شأله (١) .

وبما يؤكد رسوخ قدم الحسن في هذا الزهد القائم على الوظ الخلقى . أن الإمام على دخل جامع البصرة وجعل يخرج القصاص ويقول : القصاص بدعة ، فانتبهى إلى حلقة شاب يتكلم على جماعة ، فاستمع إليه فأعجبه كلامه فقال يافى ، أسألك عن شيئين فإن خرجت منها تركتك تتكلم على الناس ، وإلا أخرجتك كما أخرجت أصحابك . فقال : سأل يا أمير المؤمنين ، فقال : أخبرنى ماصلاح الدين وما فساد ؟ فقال : صلاحه الورع ، وفساده الطمع . قال : صدقت . تكلم فذلك يصح أن يتكلم على الناس (٢) .

(١) ٥٠ زكى مبارك : التصوف الاسلامى - ٢ ص ١١

(٢) المصدر السابق : ص ١٢

وبعد أن أباح علي بن أبي طالب الرهبان والكلام الحسن البصري ، نراه يحاول التمييز بين أن يلبس الصوف كلمة على الزهد والورع ، أو أن يكون مدعاة للكبرياء والخيلاء ، حيثئذ يحدد لنا سمات التصوف الحق فيقول : « من لبس الصوف تواضعا هو وجل زاده نوراً في بصره وقلبه ، ومن لبسه التكبر والخيلاء كور في جهنم مع المردة ، وقيل له مرة : الفقيه يقولون كذا وكذا . فقال : وهل رأيتم قتيها قط بأعينكم ؟ . إنما الفقيه الزاهد في الدنيا ، البصير بذنبه ، المداوم على عبادة ربه هو وجل ، وقوله أيضا : « المحب سكران لا يفيق إلا عند مشاهدة محبوبه (١) » .

وقد خص الحسن البصري بأقواله هذه كلها ، مراحل التصوف المختلفة الذي يبدأ بالتواضع وعدم الرياء إلى الزهد في الدنيا ومداومة العبادة ، ثم أخيراً حب الله حباً يؤدي إلى السكر المنقذ للعوى والشعور الذي لا يفيق منه المحب ، إلا إذا وصل إلى بنيت المنشودة وغايته السامية وهي رؤية الله ومشاهدته . وهكذا نرى لأول مرة معنى حقيقياً وباطنيا وروحيا لكلمة « فقيه » في الفكر الإسلامي . فليس الفقيه هو كما يتقده الكثيرون المتخصص في الأحكام العملية والتشريعة الإسلامية ، بل هو — كما يصوره — إمام التائبين وشيخ الصوفية ، الذي يجمع إلى جانب علم الظاهر يتحقق فيه علم الباطن ، وهو الذي يسبق الشريعة بالحقيقة ، لا بد أن يؤكده ويثبت العلم بالعبادة الدائمة والزهد في الدنيا ، فالفقيه إذن عند الحسن البصري هو الزاهد والصوفي . ولذا نرى أن علم التصوف أصبح كعلم مستقل له

قواعده ونظرياته وأفكاره يقوم في مواجهة كل أنواع الفكر الإسلامية المختلفة إنما كتب له ذلك منذ الحسن البصرى .

وفي نهاية المطاف نقول مع السراج الطوسي في تلخيص مذهب الحسن البصرى في التصوف مايل : إن أكثر ما ينفع الناس من تعلم الآداب عاجلا وأوصلا آجلا ، هو النفقة في الدين ، فإنه يصرف إليه قلوب المتعلمين ، والزهد في الدنيا فإنه يقرب المرء من ربه ، وللمعرفة بما لله على العبد يحويها كمال الإيمان (١) . وكل هذه المبادئ التي تثير الطريق أمام الفقيه العابد الزاهد إلى الله ، إنما تقوم على أساس الخوف من الله ومن بطشه وعقابه ، هذا الخوف الذي قد غلب على الحسن البصرى حتى لسكان النار لم تخلق إلا له وحده على حد قول الشمراني (٢) .

وأضيف إلى ذلك كله ، أن الحسن البصرى كان ينسب طريقه إلى الله مستعينا بالمثل الأعلى الذي وجدته عند الصحابة جميعا . فلا شك في أن هؤلاء الصحابة هم الذين كانت الدنيا أهون على أحدهم من تراب قدميه ، بل هم الذين يؤثرون على أنفسهم ، ولو كان بهم خصاصة ، فيقال حينئذ : لقد رأيت أقواما يسمى أحدهم وما يجد عنده إلا قوتا ، فيقول : لا أجعل هذا كله في بطني ، لأجعلن بطنه لله عز وجل ، فيصدق بيمينه ، وإن كان أجوع مما يصدق به عليه (٣) . بل يمكن لنا أن نحدد بوضوح أدق وصف وأبلغه هؤلاء الأجداد من الصحابة فيقال

(١) السراج الطوسي : المبع ص ١٩٤ .

(٢) الشمراني : البليات الكبرى - ص ١٠ ص ٢٥ .

(٣) أبو نعيم : الحلية - ص ٢٠ ص ١٣٣ - ١٣٤ .

أنهم ه الزموا الكد والعبر ، وألطفوا التفكير ، وصبروا على مدة الأجل القصير ،
 عن متاع النور الذي إلى الفناء يصير ، ونظروا إلى عاقبة مرارتها ولم ينظروا
 إلى عاجلة حلاوتها . وهكذا أزم الصحابة أنفسهم الصبر ، وأنزلوا الدنيا من
 أنفسهم بمنزلة الميتة التي لا يحمل الشبح منها إلا في حالة الضرورة إليها فأكلوا منها
 بقدر ما يرد النفس ، وبقي الروح . فقدر أرواح الدنيا نتنا وجيفة فمافوما ،
 وزهدوا نقها ، وكم كانوا يسحبون من الأكل منها شيعاً ، والمتلذذ منها أشراً .
 وكانوا يتساملون في أنفسهم عن رواد الدنيا : أما ترى هؤلاء لا يخافون من
 الأكل ، أما يمددون ريح التنن . ومن العجب سخاً أن نجد قوماً استعملوا الصبر ،
 ولم يمددوا عن الدنيا مناصاً ، فلم يدخل أروغهم الريح المنتنة ، لأنهم نشأوا في ريح
 الإرعاب التنن ، فلم يمددوا نفعه ، ولم يعرفوا آذاه ، فمأشوا فيه ما عاشوا ، ولم
 يمددوا عنه بديلاً (١) .

هنا يحق للحسن البصري أن يقول عن نفسه حين صور لنا حياة الصحابة بكل
 ما فيها من سمات الزهد والتصوف الحقيقي القائم على الكتاب والسنة فيقول : لقد
 أدركت أقواماً ما أنا عندهم إلا لص (٢) . ولهذا نراه يكثر البكاء حزناً وخوفاً ؛
 حتى صار الخوف والحزن سنة للناس جميعاً ، مؤكداً ذلك بقوله في القرآن الكريم :
 « والله يا ابن آدم ، لئن قرأت القرآن ، ثم أمنت به ، ليطولن في الدنيا حزنك ،
 وليشتد في الدنيا خوفك ، وليكثرن بكائك » .

ولاشك في أن علة الخوف عند الحسن البصري هو ما ذكره القرآن من مشاهد

(١) أبو نعيم : الحلية - ج ٤ - ص ١٢٧ - ١٣٨

(٢) ابن الجوزي : حفة الصفوة - ج ٣ - ص ١٥٦

يوم القيامة . وليس هذا فحسب بل كان سببه أيضا هو الحزن على قصر الحياة ، فدفعه ذلك إلى الخوف من الموت . فكان يجرع أشد الجرع عند رؤيته ، ولم يكن يلقاه بهدوء ونبات ، بل يراه غيظا قاسيا . وقد أداه هذا الخوف إلى التشوف إلى الحياة الآخرة ، إلى الخلود الرمدي في حضرة الله وفي جناته وبعميه فتجده يصف الدار الدنيا بأنها قاتلة للنفس جميعا ، فلا تبقى أحدا ولا تذر . فنجبا أن يتلق بها المتعلقون ، ويفرح بها الفرحون ، وليست هي إلا عهما وسرابا (١) .

ولذا كله يرى الحسن البصري الحزون الباكي الخائف ، أن أهم خطوة في طريق الزهد والتشوف هو تصفية النفس . وهذه التصفية تقوم على إحياء القلب وصلاحه ، والقلب هو المسيطر على الجوارح ، وهو الذي يسبب الدمعة القاتلة للخطايا . وهنا يقول ابن الجوزي — الذي اشتهر بمبادئه الصوفية — عن الحسن البصري مادحا له : « بينا كان الحسن في المسجد ، إذ أخذ ينفس نفسا شديدا ، وبكى حتى أرعدت منكباة ، ثم قال : « لو أن بالقلوب حياة ، لو أن بالقلوب صلاحا ، لا بكنكم من ليلة صبيحتها يوم القيامة . إن ليلة تمنح من صبيحة يوم القيامة ما سمع الخلائق بيوم قط أكثر من هجرة بادية ، ولا حين باكية من يوم القيامة » (٢) .

حينئذ يضع الحسن البصري لتلامذته ومريديه أصول العبادة الحقة القائمة على محاسبة النفس فيقول لهم : « إن المؤمن قوام على نفسه يحاسب نفسه لله عز وجل . وإنما خف الحساب يوم القيامة على قوم حاسبوا أنفسهم في الدنيا . وإنما شق الحساب يوم القيامة على قوم أخذوا هذا الأمر من غير محاسبة ، بل يؤكد

(١) د . النظار : نقلاً الفكر ٣٠ ص ١٧١

(٢) ابن الجوزي : صفة الصلوة ٣٠ ص ١٥٦

الحسن البصرى لتلاميذه أن المؤمن في وثاق القرآن يحول بينه وبين التهلكة ،
فالمؤمن أسير في الدنيا ولكنه يسمى في فكك رقبة (١) .

ثانيا : معالم الطريق الروحي بعد الحسن البصرى :

بعد أن اتضح طريق التصوف الساذج والبسيط عند إمام العالحين الحسن
البصرى ، أخذ تلامذته وزينوه بمقون هذا العلم الجديد . وكانت تعاليم الشيخ
هى الأساس الأول عندهم ، وهى الصورة الأولى على طريق الزهد والتصوف ،
هذه التعاليم هى الحزن والبكاء . الحزن على أوصاب الدنيا وأوصارها وقصرها ،
والبكاء على الذنوب والمعاصى والخطايا التى غرق فيها الناس فى مجتمع البصرة . هنا
لم يقف تلامذة الحسن مكتوفى الأيدي ، بل أخذوا على عاتقهم مهمة الوعظ
والإرشاد متمسكين بأهم جانب فى التصوف ، وهو جانب الأخلاق والدفاع
عن الدين ومبادئه ، فلم يمزلوا أنفسهم عن المجتمع كما هو حال رهبان النصارى . بل
خرجوا يندرون للناس ويشاركون فى إرساء قواعد متينة للمجتمع الإسلامى ،
لا يهابون بطش السلطان ، وجمعوا الأموال لا من أجل شهواتهم ، بل من أجل
خدمة الإسلام والمسلمين كما كان يفعل الخليفة الثالث عثمان بن عفان ، ولكن كان
ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما .

فهذا هو أول تلميذ للحسن البصرى ، مالك بن دينار ، (توفى عام ١٣١ هـ)
الذى كان يدخل على الحكام يعظهم ، ويقبل هداياهم ، ثم يفرقها على الفقراء ،
ويستق بها الرقيق . وكان يأتبه فى ذلك محمد بن واسع ، التلميذ الآخر للحسن

البصري ، الذي تخرج كلية من الدخول على أمراء البصرة . حيثئذ يسأل محمد بن واسع مالك بن دينار : مالك قبلت جوائز السلطان ؟ فأجابته مالك : سل جلسائي . فقالوا : يا أبا بكر اشترى بها رقابا اعتقم . فقال له محمد بن واسع : أبيعك الله ، أطلبك الساعة له ، على ما كان قبل أن يهريك . قال : اللهم لا . قال : ترى أي شيء دخل عليك : فقال مالك لجلسائه : إنما مالك حمار ، إنما يبيده الله مثل محمد ابن واسع^(١) . وهكذا يضرب مالك بن دينار لتلامذته مثلاً رائعا في التواضع حين فضل صديقه على نفسه .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل كان مالك بن دينار لا يفتش أمراء البصرة ، فكان يدخل عليهم يسطم ويخوفهم من هذاب النار ، ويفعل نفس الشيء مع أصحاب المشور والحراج ويتشدد معهم لكي يمنع أذام من الناس . وكان أساس هذا الطريق الذي اختص به الصوفية والزهاد والعباد من المسلمين ، هو القرآن الذي يحملهم على ذكر الله وعدم التكالب على الدنيا . حيثئذ يخاطب المسلمين قائلا : يا حلة القرآن ، ماذا زرع القرآن في قلوبكم ، فإن القرآن ربيع المؤمن ، كما أن النيث ربيع الأرض ، فإن الله ينزل النيث من السماء إلى الأرض فيصيب الحش ، فتكون فيه الحبة ، فلا ينمها تن موحها أن تهز وتخضر وتحسن . فيا حلة القرآن ماذا زرع الله في قلوبكم ،^(٢)

ولما كان اهتمام مالك بن دينار مرتبطاً بالقرآن ، فإنه كان يكثر دائما من الذكر باعتباره وسيلة ناجحة في الوضو والإرشاد والتمسك بالمبادئ الأخلاقية

(١) المصدر السابق : ص ١٩٢ ، و . التنوير : لغة الفكر ٣٠ ص ٢١٢ - ٢١٨

(٢) ابن الجوزي : صفة الصلوة ٣٠ ص ١٩٧

ولهذا نراه يشير في مواقف متعددة إلى آيات من التوراة حيث يقول : « قرأت في التوراة ، أيها الصديقون : تنعموا بذكر الله في الدنيا . فإنه لكم في الدنيا نعم . وفي الآخرة جزاء عظيم » ثم يقول على لسان التوراة : « سبحوا الله أيها الصديقون بأصوات حزينة ، يا ابن آدم : لاتعجز أن تقوم بين يدي في صلاتك بأكيا ، فإنني أنا الذي إقتربت لقلبك ، وبالغيب رأيت نوري . . وإهتمام مالك بالذكر جملة يؤكده العلماء والعباد بأن حب الدنيا يخرج من قلب العالم حلاوة ذكر الله (١) . وهكذا كانت كل أقوال مالك بن دينار حول الذكر المرتبط بالزهد في الدنيا والخوف من النار . شأنه في ذلك شأن رئيس المدرسة ، الحسن البصري . بل كان يتكلم عن حزن القلب حين يقول : « إذا لم يكن في القلب حزن خرب ، كما إذا لم يكن في البيت ساكن يخرب » ، بل إن القلب إذا عطفه حب الدنيا ، لم تتجمع فيه الموعظة . وينقل عن عيسى بن مريم عليه السلام : « أجيءوا أنفسكم وأطيعوها ، وأعروها وأنصبوها ، لعل قلوبكم أن تعرف الله عز وجل (٢) » . وهكذا يوطد مالك بن دينار طريق الزهاد والعباد بمعرفة الله فيقول أيضا : « خرج أهل الدنيا من الدنيا ، ولم يدركوا أطيب شيء فيها . قالوا : وما هو يا أبا يحيى ؟ قال معرفة الله تعالى (٣) » .

ويستمر طابع الحزن والخوف من النار في التأثير النفسي على حياة مالك بن دينار وفي أقواله وأفعاله وسلوكه . فقد زهد الجلوس مع الناس ، فليجأ إلى مصاحبة الكلاب ، فكانت تقيمه ، وكان يجالسها ويقول : « هذا خير من مجلس

(١) أبو تميم : الحلية ٢٠ ص ٣٥٨ ، ٣٦٠

(٢) المصدر السابق : ص ٣٥٩ - ٣٦٠

(٣) ابن الجوزي : صفة الصلوة ٣٠ ص ٢٠٤ .

السوء ، هذا لا يؤذني ، بل نراه يلجأ إلى المقابر بعيداً عن ضجيج الحياة وصخبها
ويخاطب أهلها : « نحن رهائن الأموات ، وهم محتسبون حتى ترد إليهم
الرهائن » (١) .

أما محمد بن واسع (توفي عام ١٢٦هـ) التلميذ الآخر للحسن البصري ، فكان
يتخرج كلية عن الدخول على أمراء البصرة ، ولا يقبل عطاياهم وجوائزهم ،
فاستحق بذلك لقب « زين القراء » ، من أستاذه . واشتهر بين القراء بأنه كان من
الخائفين ، يخشى الذنوب ، بل كانت حياته تستمر في نظره — على الرغم من
زهده وعبادته وخوفه — ذنباً وخطيئة . وقد تحقق هذا كله في سلوكه وفي
علاقاته مع الأمراء ومع الناس ، فقد عرض عليه القضاء فأبى ، وغضب أمير
البصرة ، ودعاه باللاحق . وعاش محمد بن واسع في تواضع شانه في ذلك شأن
عباد البصرة . فراه يظن ابنه حين يراه يخطر في مشيه فيخاطبه بشدة قائلاً :
« ويحك أنتدري إن من أنت ! أملك أشتريتها بمائتي درهم ، وأبوك لا أكثر في
المسلمين أمثاله » (٢) .

بل كان محمد بن واسع قليل الكلام ، يفضل الصمت ولا يملن صومه وبكائه
بين الناس ولكنه كان يخفيهما ، كما كان يخفي عبادته . وكان هذا هو سر عدم
دخوله على أمراء البصرة ليعظمهم كما كان يفعل صديقه مالك بن دينار . ولذلك
قال فيه مالك : « إن من القراء ، قراء ذا الوجهين : إذا لقوا الملوك ، دخلوا معهم
فيأثم فيه ، وإذا لقوا أهل الآخرة ، دخلوا معهم فيأثم فيه . فكفوا من قراءه

(١) د. انتصار : نشأة الفكر ٣٠ ص ٢٢١

(٢) ابن الجوزي : سفة الصنوة ٣ ص ١٩٢

الرحمن . وإن محمد بن واسع من قراء الرحمن (١) .

وإذا كان محمد بن واسع من قراء الرحمن ، فهو لا شك يسمى جاهداً في الرجل كل يوم إلى الآخرة مرحلة ، فيقول : « يا أخوتاه — قدرون أين يذهب بي ! واه — الذي لا إله إلا هو إلى النار أو يعفو عني ، بل كان يقول : « لو كان يوجد الذنوب ربيع ما قدرتم أن تدنوا مني لتتن ربيعي (٢) » .

ولما كان القلب هو أساس العلاقة بين العبد والرب ، وهو الوسيلة الحقيقية للعبادة الخالصة ، حينئذ أكثر من التنشيط عن أمراض القلب وأدوائه قائلاً : أربع ينقن القلب : الذنب على الذنب ، وكثرة مثاقفه النساء وحديثهن ، وملاحة المرق ، وأجاب : بأنه بمالسة كل غنى مترف وسليطان جائر . وإذا صلح القلب صح ندائه ، وأستجاب له السامعون ، فالقلوب فتناجى . وكان يقول : « إذا أقبل العبد بقلبه إلى الله عز وجل ، أقبل الله عليه بقلوب المؤمنين (٣) » .

وهكذا نرى محمد بن واسع — كثيره من الزهاد الصالحين — يأخذ بالطابع العام لمدرسة الحسن البصري ، فيحض على خشوع القلب ، وإخفاء الحزن والبكاء عن الناس ، والإبتعاد عن أهل الأهواء . بل كان يؤمن بالقضاء والقدر فلما سأله أمير البصرة عن القضاء والقدر ، أجاب قائلاً : إن الله لا يسأل يوم القيامة عباده عن قضائه وقدره ، إنما يسألهم عن أعمالهم (٤) .

(١) الذنوب : لغة الفكر ج ٣ ص ٢٢٢

(٢) أبو نعيم : الحلية ٧ ص ٣٤٩

(٣) ابن الجوزي : صفة ٣ ص ١٩٢

(٤) أبو نعيم : الحلية ٢ ص ٣٠٤

الباب الثاني

صوفية مدرسة بغداد

الفصل الأول

أبو هاشم الزاهد

أول من لقب بالصوفي

أولاً - حياته ومزنته

مذه أول شخصية صوفية تقابلنا في مدرسة بغداد منذ إنشاء مدينة بغداد عاصمة الحضارة الإسلامية ومدينة السلام في عهد المنصور سنة ١٤٤ هـ وهي شخصية غامضة ، وهذا الغموض يرجع إلى ندرة واضطراب الأخبار الواردة عنه . فلم يشر مؤرخو طبقات الصوفية إلى جذبيته ، ولم يصر واحد منهم على حرية أبي هاشم ، ولم يذكرنا أيضا إسم القبيلة التي ينسب إليها ، كل هذا يدعونا إلى القول بأمر كان من الخيال ^(١) .

إلا أن الجاهلي قد ذكر أنه كان بالتمام وهو كوفي الأصل ، وكان معاصرا لسفيان الثوري ، وأنه بن أول خاتمه الصوفية في الرقة ^(٢) . ولكن نيكلسون ينقل عن الجاهلي قوله عن أبي هاشم ، إنه تقدمه رجال كان لهم قدم في الزهد والورع وحسن التوكل ، وفي طريق المحبة . ولكنه أي أبا هاشم ، كان أول من سمى بالصوف . ثم يقول نيكلسون : « ولعل من الخير أن نضيف إلى ما ذكره الجاهلي عن أبي هاشم الصوف في العبارة التي اقتبسناها ، ذكره بعد ذلك مباشرة من أن أول خاتمه الصوفية كانت بالرقة في فلسطين ، وأن الذي أسسها كان أميراً مسيحياً » ^(٣) . ويبدو من هذا القول - لأول مرة - أن أبا هاشم لم يقيم ببناء أول خاتمه الصوفية في الرقة كما يقول صاحب كتاب « الصلة بين التصوف والتبصير » الذي يؤكد أنه استند على رواية الجاهلي نفسه .

أما المختلص في القرنين ، ماسينيون ، فإنه يؤكد في مقاله الذي كتبه في دائرة

(١) كذلك يشار إلى الصوف : الصلة بين التصوف والتبصير ص ٢٩٠ - ٢٩١ ، ط بغداد ١٩٦٢

(١) المصدر السابق : ص ٢٨٩
 (٢) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ص ٢

المعارف الإسلامية ما بلى . وورد لفظ الصوفى لقباً مفرداً لأول مرة في التاريخ في النصف الثاني من القرن الثاني الهجرى ، إذ نعت به جابر بن حيان وهو صاحب كيمياء شيمى من أهل الكوفة ، له في الزهد مذهب خاص ، وأبو هاشم الكوفى للتصوف ، المشهور ،^(١) .

من هذا كله ، يتضح لنا أن كلمة الصوفى ، كانت قاصرة في أول الأمر على الكوفة . وهذا القول يصدق إذا تمت ١ - دون أدنى شك - أن أبا هاشم كان من أصل كوفى ، أو حتى اشتهر بأنه كوفى . ولكننا إذا رجعنا إلى أقدم للراجع التاريخية في طبقات الصوفية التي بين أيدينا ، فإننا نجد بعض مؤرخى التصوف يقررون أن أبا هاشم بغدادى . فيقول الخطيب البغدادى : « أبو هاشم الزاهد من قديماء زهاد بغداد ، ومن أقران أبي عبد الله البرائى »^(٢) . ويتفق معه في ذلك ابن الجوزى عند ذكر للمصنفين من أهل بغداد وزاد في كتابه يصف أبا هاشم ويصممه أول طبق المصنفين من أهل بغداد^(٣) . والواقع أن كلا منهما كان يعتمد في هذه الأخبار على ابن نعيم الحافظ الأصبغى ، بل أستدل منهما هذا القول عنه . ولكن أبا نعيم لم يذكر في كتابه « حلية الأولياء » أن أبا هاشم من قديماء زهاد بغداد ، بل يقول : « ومنهم أبو هاشم الزاهد كان إلى الحق واقفاً ، ومن الحق حاشداً ، وفيما سوى الحق زاحداً من أقران أبي عبد الله بن أبي جعفر البرائى »^(٤) .

والذى يدهشنا إلى القول بأن أبا هاشم كان يعيش في بغداد كما يقول الخطيب

(١) دائرة المعارف الإسلامية مادة : صوفى ٢ : ٥٠٠ ح ٢٦٦ .

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد - ١٤ : ٢٩٧ ح ١٩٣١ ط القاهرة .

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة ٢ : ١٧٢ ط الهند ١٣٥٦ هـ .

(٤) أبو نعيم : الحلية ١ : ٢٢٥ .

البندادى وابن الجوزى ، هو حديث حكيم بن جعفر عندما قال : « نظر أبو هاشم إلى شريك - يخرج من دار يحيى بن خالد فسكنى وقال : أصوب ذلك من علم لا ينفع » .^(١) فالقاضي الذى يقصده أبو هاشم بقوله هذا هو شريك ابن جبداه القاضى الكوفى التميمى توفى عام ١٧٧ هـ .^(٢) أما الشخص الذى خرج من داره هذا القاضى ، هو يحيى بن خالد بن برمك ، الذى أخرجه هارون الرشيد من السجن عندما تولى الخلافة عام ١٧٠ هـ . وولاه الوزارة وقال له : « قد فوضت إليك أمر الرعية وخطمت ذلك من عنق وجعلته فى عنقك ، فقل من رأيت وأهزل من رأيت » .^(٣) فإذا علمنا أن دار الخلافة وكذا الوزارة كانت ببغداد فى العصر الذى تؤرخ له ، فلماذا يدل ذلك على وجود أبي هاشم فيها هذا فيما يتعلق بإقامة أبي هاشم . يضاف إلى ذلك أن ابن الجوزى قد جعل أباه عبادة البرائى ، الذى كان أبو هاشم من أقرانه ، ضمن المصطفين من أهل ببغداد .

ولم يرد اسم أبي هاشم كاملاً - كما قلت سابقاً - ولكن ورد فى كتاب « الصلة بين التصوف والتشيع » أن اسمه هو « أبو هاشم عثمان بن مريك الكوفى العرفى » .^(٤) ولكن صاحبه لم يشر إلى المرجع الذى استمد منه هذا الاسم وربما كان هذا المصدر هو كتاب « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » ، مؤلفه مصطفى بن عبادة كاتب جلبي ، المشهور بجاهل خليفة المتوفى سنة ١٠٦٧ هـ .^(٥)

(١) المصدر السابق : ص ٢٢٥

(٢) ابن حنبل : البداية والنهاية - ١٠ ص ١٧١

(٣) المصدر السابق : ١٦٠

(٤) الفهرست : ص ٢٨٩

(٥) د . عبد المحسن النجفى : أصول التصوف ص ٢ حاشية باللغة الإنجليزية

ولكن على الرغم من كل هذا الفوضى والاضطراب في الروايات ، إلا أن شخصية أبي هاشم تحتاج إلى عناية خاصة في تاريخ التصوف الإسلامي عامة ومدرسة بغداد خاصة . ويرجع ذلك إلى أنه أول من لقب بالصوفي ، أو أنه أول طبقة الصوفيين من أهل بغداد . وإن كنا نجد ماسنيون يذكر - نقلاً عن الهذلي - أن أول من سمى ببغداد باسم الصوفي هو هـ عبدك ، الذي كان من كبار المشايخ وقدماتهم ، وكان قبل بشرين الحارث الحناني والسري بن الفليس السقطي (١) ، وقد توفي عبدك في حدود سنة ٢١٠ هـ ولكن لم يرد ذكره في حكايت طبقات الصوفية ، وربما يرجع ذلك - كما يجربنا الملطى - إلى أن عبدك كان رأس فرقة من الزنادقة الذين زعموا أن الدنيا كلها حرام محرمة لا يحل الأخذ منها إلا بالقوت من حيث ذهب الله لعدل ، ولا تل الدنيا إلا بإمام عادل وإلا فهو حرام (٢) . وقد بعد أيضاً من الزنادقة بسبب امتناعه عن أكل اللحم كرهبان المسيحية والبرهمية . ولعل من أسباب إهمال ذكر عبدك أنه فيما يبدو من الرواية التي ذكرها الملطى عنه - أنه كان شيعياً غالياً . ونحن نعلم أن بقايا الغلاة كونوا بدءاً نزع من التصوف والتزهد المعروف بتزهد الزنادقة ، ويبدو فيه واضحاً أثر هندي وفي أحوال عبدك .

(١) دائرة المعارف الإسلامية « مادة الصوف » - ج ٥ - ص ٢٧٧

(٢) الغبي : قصة ص ٢٨٩

لانيا - تصوف أبي هاشم

نتنقل الآن إلى نقطة هامة تتصل بنوع الحياة الروحية ويميزاتها عند أبي هاشم فتساءل: هل كان أبو هاشم شيعياً أم سنياً؟ لقد حاول بعض مؤرخي التصوف أن ينسبه إلى التشيع، بمجرد أنه كان معاصراً لجابر بن حيان الذي كان معاصراً للإمام الصادق أستاذ جابر بن حيان الذي ارتحل صناعة الكيمياء تلقفنة بالتصوف عند أول ظهوره^(١) ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، بل حاول بعضهم أن ينسبه إلى القول بالحللول والاتحاد فيملكون تسميته بالصوفي بأنه كان يلبس لباساً طويلاً من الصوف كقمل الرهبان، ويرون أنه كان يقول بالحللول والاتحاد مثل النصارى، غير أن النصارى أضافوا الحللول والاتحاد إلى عيسى عليه السلام، وأضافها هو إلى نفسه، وكان متردداً بين هاتين الدعوتين ثم ولم يعلم حل أيها استقرار في النهاية^(٢) بل يقال أيضاً - نقلاً عن كتاب أصول الديانات - أنه كان أموياً وجسرياً في الظاهر، وباطنياً ودهرياً في الباطن. وكان مراده من وضع هذا المذهب أن يشير الاضطراب في الإسلام. وغير ذلك من الأقوال الباطلة كطعنه كثيراً في الأئمة المعصومين^(٣).

وما يدعو إلى الدهشة أن الدكتور الشبلي قد اعتمد في إظهار هذه الآراء كلها على مؤلف متأخر حديث هو الحاج معصوم حل الذي ينقل بدوره عن مفكر شيعي هو ابن التبرجتي، صاحب كتاب أصول الديانات، والتبرجتي هذا مشكك مشهور من أتباع المذهب الاثناعشري المعروف بأهميته بين الفرق الشيعية.

(١) الشبلي: المصلة ص ١٩٧ - ١٩٨

(٢ - ٣) المصدر السابق ص ٢٩٠.

والواقع أن هذه كلها دماوى باطلة لا أساس لها من الصحة وأنا لا أحاول هنا الدفاع عن أبي هاشم الصوفي لمجرد أنه ينسب إلى مدرسة بغداد الصوفية أو أنه أول طبقها ، بل أجدني أدفع عنه كل هذه الدماوى من واقع أشيع أقوال أبي هاشم نفسها وصحتها المألوفة عنه ، والتي رواها بعض من أخرجوا لطبقات الصوفية . فأقول مؤكداً إن أبا هاشم كان متصوفاً سنياً . وقد تنبه محمد كرد علي إلى أن أول من تسمى بالصوفي من أهل السنة أبو هاشم الكوفي ، وكان من الفسك مجيد الكلام وينطق بالشعر^{١٠} .

ولئن أؤكد هذا الإتجاه السني في تصوف أبي هاشم عندما نقول إن أبا هاشم لم يطن البقاء في الكوفة الشيعية فانتقل إلى أ' م . وذهاباً إليها يدل على أنه كان يرى الأمن في إقامته بالهائم التي تناصر المذهب السني فإذا ما نظرنا إلى النص الذي سقناه من قبل على لسان الحاج معصوم على تقلد عن كتاب « أصول الديانات » والذي فيه أن أبا هاشم كان أموياً جبرياً في الظاهر ، وفيه أيضاً أنه كان يطن كثيراً في الأئمة المعصومين ، وجدنا أن أبا هاشم لم يكن شيعياً ، بل كان عدواً للشيعة ، مما يؤكد أنه كان سنياً .

ننتقل الآن إلى عبارات التصوف التي توضح لنا خصائص الطريق الروحي عند صاحب الأول للقب « صوفي » فيقول أبو هاشم : « فلاح الجبال بالإبر » أيسر من إخراج الكبير من القلوب » هذه العبارة الصوفية ، والفتحة الربانية ، نجد لها شبيهاً عند إمام الصوفية « الحسن البصري » الذي يقرر عندما ذكر عنده الذين يلبسون الصوف : « ما لهم تفاقدوا ، تفاقدوا ، أكنوا الكبير في قلوبهم ، وأظهروا التواضع في لبسهم » والله لأحدهم أشد حياءً بكائه من صاحب اللطيف

بمطرفه ، (١) هنا - في هذا القول - فطن الحسن البصري إلى خفايا الرياء ، كما فطن إليها بعد ذلك أبو حاشم الزاهد ، فإذا علمنا أن الحسن البصري كان من الساجدين المتسكين بالكتاب والسنة ، والذي أباح له الإمام علي بن أبي طالب الاستمرار في الوعظ ، مع أنه نبى جميع الوعاظ من عقد المجالس لذلك ، بل يعتبر أبرز شخصية إسلامية في مدرسة البصرة بل مؤسسها ، إذا علمنا هذا كله ، وعلمنا أيضاً أنه كان يقيم التصوف على أساس عقلي وديني ، أدركنا أن أباهاشم في قوله السابق كان سنياً ومن أهل السنة ، ولعل كان هناك اتصال بين الحسن البصري وأبي حاشم الزاهد .

ولا يقف أمر التشابه بينهما عند هذا الحد ، بل يذكرنا أيضاً قول أبو حاشم عندما رأى شريكاً الفاضل خارجاً من دار يحيى بن خالد : « أحوذ باقه من علم لا ينفع » ، يذكرنا هذا بقول الحسن البصري عندما قيل له إن الفقهاء يقولون : كذا وكذا ، فقال : « وهل رأيتم فقيهاً قط ؟ ! إنما الفقيه الواحد في الدنيا ، البصير في أمر دينه ، للداوم على عبادة وبه عز وجل » (٢)

فوقف أبي حاشم من شريك الفاضل يوضح جانباً هاماً من جوانب الحياة الصوفية فالعلم النافع عنده هو الزهد في الدنيا وتجنب مجالسة الوزراء والخلفاء ، ومحاورة النفس التي تشتهي السلطان ، كما هو واضح أيضاً من قول الحسن البصري الذي يؤكد أن العقبة الحقيقية ليس هو العالم فقط ، بل هو الفقيه الصوفي الذي يعيش وفقاً لتعاليم الشريعة الأخلاقية من زهد في الدنيا ، ومداومة العبادة ، وحصص بأمر الدين ، وإدراك اللغزى الروحية التي تطوى عليها المباديات

(١) ذكرى بلوك : التصوف الإسلامي - ص ١٠٠ .

(٢) أبو الملائكة : التصوف الثوري ص ٣٦ - ٣٧ .

التي تحصل بالجانب العمل من الطريق الصوفي .

وقول أبي هاشم الواهد : « إن الله تعالى وسم الدنيا بالوحشة ليكون أنس
المريدين به دونها ، وليقبل المطيعون إليه بالإعراض عنها فأهل المعرفة بالله فيها
مسترحفون ، وللى الآخرة مشتاقون » (١) هذا القول نجد أثره واضحا كل
الوضوح فيما أورده همد ذلك الحارث المحاسبي في كتابه الفقه الرعاية لحقوق
الله ، حيث يقول : « قيل هل من كان الله عز وجل معه بالنصر والمعرفة حميم أو
خذلان ؟ فهم أمر الخلائق أنفسا ، وأورهم قلوبا ، وأغاهم به غنى ، وأطيبهم
عيشا ، حزنهم فيما يسر به الناس ، وسرورهم فيما يحزن له الناس ، وطلبهم لما
يهرب منه الناس ، وهرهم بما يرغب فيه غيرهم من أهل اخلاق والنرة . يستأمنون
إذا استوحش الناس ، إذ كان أنسهم بالله جل وعز وحده إستكمالاً لما جاء به .
فمنه يصنعون بشئهم ، وإليه يضربون في حوائجهم ، قد اتخذوه حرزا وجنة
وركها ، ولما به دون خلقه ، وألقوا اليه عز وجل من كل قاطع يشعلهم منه
فاستوحشوا حين استأنس الناس استيعاشا من الخلائق واستأمنوا بهم . فهذه
مواريث التقوى ، لأنها أساس العمل ، وأصل الطاعة ، وهي أول منزلة العاشرين
وأعلما لأن التواضع بعدها ، ولا تقبل نافذة إلا بها ومنها ، وهي التي أصبح
حالة الفراء (لعله يقصد بهم هنا الفقهاء) لها مضامين ، وقد أمر الله جل ثناؤه
في كتابه في آيات كثيرة بها ، وعظم قدرها ، وقدر القائمين بها وبيننا التي صلى الله
عليه وسلم بسنته ، وعظم قدرها ، والملاء من همد إلى عصرنا هذا (أى عصر
الحارث المحاسبي) (٢) . يمد هذا كله يزيد الحارث المحاسبي هذه الأقوال

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ١٤ ص ١٩٧

(٢) الحارث المحاسبي : الرعاية لحقوق الله ص ٢٨ - ٢٩ ، تحقيق د . عبد العظيم عمود

السالفة الذكر بشواهد من الكتاب والأحاديث النبوية والأقوال المأثورة من الصحابة . مما يؤكد لنا أن المحاسبي كان سنيا ، وكان لأمار الرسول مساعدا ومصاحبا ، بل كان أيضا المهتم للإمام القزالي حجة الإسلام الذي يمثل التصوف السني في أوج عظمته .

ولا يقف أمر أبي هاشم الصوفي عند العارث المحاسبي عند هذا القول فقط بل يتعداه إلى قول آخر ألا وهو : قلع الجبال بالإير أيسر من إخراج الكبير من القلوب ، نجد أثره واضحا في قول العارث في نفس الكتاب حيث يقول : « ولقد خشيت أن لو وجد ذلك أن لا يكون سلم عما سوى ذلك مما كره الله هو وجل في ضديره ، من العجب والكبر والحمد والشبهة وسوء الظن وغيره . » لأن عامة قراء (أى الفقهاء) زماننا مغترلون بخدوعهم ، نمد أنفسنا للتقفيين المتسكين ، ولعلنا عند الله من الفاجرين الفاسقين (١) .

فهذا هو الكبير الذى لا يستطيع أن يخرج الإنسان من قلبه كما يقول أبو هاشم حين يظن ويخدع نفسه بأنه في منزلة قرب من الله تجمله واضيا عنه ، وهو في واقع الأمر مغتر بخدوعه بأنه متقشف متفلسك ، بل هو فاجر فاسق لا يغلو من الذنوب جميعا ، ذنوب الجوارح وذنوب الضمير من كبر وحسد وغشائه وسوء ظن وعجب ورياء وغير ذلك . وهكذا نجد تشابها واضحا بين كل من أبي هاشم الزاهد والعارث المحاسبي ، أحدهما توفي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، والآخر توفي في النصف الأول من القرن الثالث الهجري

سنة ٢٤٣ هـ .

نخلص من ذلك كله أن أبا هاشم قد سبق بالحسن البصري التابعي السني الصدوق الذي تأثر به كما رأينا ، كما أنه لحق بإمام التصوفة السنيين في مدرسة بغداد ألا وهو الحارث المحاسبى الذى تأثر بأقوال أبي هاشم ، بل كان مفسرا لها وشارحا .

العلة بين أبي هاشم وفرقة « اللامية »

هنا نقطة أخيرة في مصروف أبي هاشم ، ولعلها نقطة هامة وجديرة بالنظر والاعتبار من حيث أنه لم يلتفت إليها أحد من كتبوا عن التصوف وتأريخه . وهذه النقطة الهامة تصل بزعم جديد من الصوفية يطلق عليهم اسم « اللامية » الذى يصدق على صوفية خراسان في مقابل صوفية العراق .

فيقول سفيان الثوري^(١) بعد أن التقى بأبي هاشم وجلس إليه : « ما زلت أرائى وأنا لا أشعر حتى جالست أبا هاشم فأخذت منه ترك الرياء » .^(٢) وقد ذكر هذه العبارة بصورة أخرى حيث يقول سفيان الثوري : « لولا أبو هاشم ما عرفت دقائق الرياء » .^(٣) وهذا القول يوحى بأن أبا هاشم لم يلبس الصوف الذى كان يدل على الزهد ، وكون الرجل ناهيا عن الرياء يعنى البعد عن التظاهر بالزهد أى البعد عن لبس الصوف الذى هو مظهر الزهد الخارجى . ويؤيد ذلك ما قاله نيكسون من سفيان الثوري من أنه استنكر لبس الصوف وعده بدعة ، واستنكره كذلك غيره من المسلمين لأنهم اعتبروه زمرا للشيعة وعلامة على

(١) هو سفيان بن سعيد الثوري وكانوا يسوونه أمير المؤمنين في الحديث . وله رضى الله عنه سنة سبع وخمسين وخرج من الكوفة إلى البصرة سنة خمس وخمسين ومائة ومقر رضى الله عنه بالبصرة سنة إحدى وستين ومائة « طبقات العراقيين » ١ ص ١٧٢

(٢) ابن الجوزى ، صفة الصفوة ٢ ص ١٧٢

(٣) الصفي ٢٠٠ ص ٢٨٩

الرياء : (١) وكان هذا من تأثير شخصية أبي حاشم الزاهد على حياة سفيان الروحية وذلك على العكس مما قاله الحاج معصوم على عند ما حاول تحليل سمية أبي حاشم بالصوفى .

ويؤدى بنا هذا إلى مذهب الملامية الذى كان من أشهر رجاله وحدوث القصار ، الذى يعتبر مؤسسه الخليلي ، وأبو حفص الحداد ، وأبو هيثم الجعفي (٢) .

ويقوم مذهبهم هذا على أصلين هامين :

١ - أولهما : مقاومة النفس في كل ما يصدر عنها من أفعال وما يختلج بها من خواطر .

٢ - وثانيها : إخفاء المظاهر التي تلم عن الحياة الروحية ، وبخاصة ما يفهم منها إلى أصله بين العبد وربه . بل اظهر بين الناس بالمظاهر التي يبدو أنها لا تتفق مع ظاهر الشريعة استعلايا للامة الناس وتأنيبهم (٣) .

وعندما يحارب الملامية النفس التي يدونها أعدى أعداء الإنسان ، فأنهما يحاربون كل مظهر من مظاهر ما ينبغي من الرياء فحرموا على أنفسهم وأتباعهم لبس والمرقة ، التي كانت شارة الصوفية وحنوان الفقراء ، لا يظهري عليه لبس والمرقة من إدماء ، وما سوى أن يحمل للابسة من مدح الناس وإعجابهم وغير ذلك مما يدخل المذهب إلى فساد (٤) . وهنا يقول صاحب كتاب (حلية الأولياء) : إن سفيان الثوري كان يرى بالسج وطلب الشهرة كما أنهم المتصوفة يدعون (٥) .

(١) نيكولون . في التصوف الاسلامي ص ٤٩

(٢) (٣٠٧) د . عيني : التصوف الثوريه ص ٢٨٠

(٤) د . عيني : التصوف الثوريه ص ٢٨٠

(٥) القيس . الصلبي ص ٢٩٦

وهذا يدعو إلى التصريح بأن سفيان الثوري قال عبارة السابقة بعد أن نظر إلى نفسه وعرف خباياها فترك الرأيه . ويؤيد هذه الدعوى ما أورده الصنعاني في كتابه حيث يقول سفيان الثوري : « الزهد في الدنيا هو قصر الأمل ، ليس بأكل الخفن ولا بلبس الفليظ والعباء » . وكان يقول كذلك : « إذا رأيتم العالم يلوذ بباب السلطان فاعلموا أنه لص ، وإذا رأيتموه يلوذ بباب الاختياء فاعلموا أنه مرء » . وهنا يقول : هذا زمان لا يأمن فيه الخامل على نفسه ، فكيف للمهبور فيه . (١) .

فلما كانت هذه صفة أبي حاشم التي انتقل أثرها إلى سفيان الثوري وكل منبها قد توفي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري ، قبل ظهور اللامية وإنتشار مذهبهم إبتداءً من النصف الثاني من القرن الثالث الهجري ، فلقد توفي أبو حفص سنة ٢٧٠ هـ ، وحدود الاضرار سنة ٢٧١ هـ ، وأبو عثمان الحيري سنة ٢٨٨ هـ ، فإذا كان ذلك كذلك فانه يدعونا إلى القول بأن أبا حاشم كان أحسن الذين وضعوا قواعد مذهب اللامية . يضاف إلى ذلك قول لابي حاشم يعتبر أصلاً هاماً من أصول اللامية وهو عبارة النفس وتأديها حيث يقول : « أخذ المرء نفسه بحسن الأدب تأديب نفسه » (٢) إلى جانب أنه كان ينظر إلى الدنيا نظر اذرءاء وإحتقار حين قال : « لو أن الدنيا قصور ويسانين ، والآخرة أكرام ، لكانت الآخرة أعلاماً أن تؤثر على الدنيا ، لبقاء تلك وفناء هذه » . (٣) .

وأخيراً ، فالتصوف كما هو عند أبي حاشم ، هو البصر بأسرار القلوب ، وما

(١) الصنعاني : الطبقات الكبرى - ١ ص ٤٠

(٢) ابن الجوزي . حلة الصوة - ٢ ص ١٧٢

(٣) أبو نعيم . الحلية - ١ ص ٢٢٥

يعرض لها من دقائق الرياء والنفاق ، وهو العلم الذي خص به حذيفة بن اليمان من بين الصحابة . وقد خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لأنه كان دائما يسأله عن الشر عذافة أن يقع فيه . فكان عمر وعثمان وأكابر أصحاب الرسول يسألونه عن الفتن العامة والخاصة ويرجعون إليه في العلم الذي خص به . فكان عمر يستكشفه عن نفسه هل يعلم فيه شيئا من النفاق فبراء منه . ثم يسأله عن علامات النفاق وآية المنافق فيخبره من ذلك بما يصلح بما أذن له فيه ، ويستفي عما لا يجوز له أن يخبر به فيهذر في ذلك^(١) . حيث خص حذيفة بن اليمان بعلم المنافقين ، وأفرد بمعرفة علم النفاق وبسرار العلم ودقائق النهم وخفايا اليقين من بين الصحابة .

(١) د. زكي جبارك : التصوف الإسلامي - ص ٢٠ ، ط القاهرة ١٩٣٨

الفصل الثاني

منصور بن عمار

التصوف والأخلاق

منصور بن عمار

أولاً - حياته ومزجه :

هذه صورة أخرى من أوائل التصوف نجدها في مدرسة بغداد متميزة بالوعظ ، صاحب هذه الصورة هو منصور بن عمار بن كثير ، أبو البري السلي الواعظ . من أهل خراسان ، وقيل من أهل البصرة ، سكن بغداد وحدث بها^(١) وقد اختلف المؤرخون في نشأته وإقامته وأصله فيقول أبو عبد الرحمن السلي أنه من أهل سرر ، وأصله منها ، من قرية يقال لها دافناقان ، ويقال : أنه من أهل دايورد ، ، ويقال : إنه من أهل دوشنج ، ، أقام بالبصرة^(٢) ،^(٣) . ويقول ابن الجوزي : قيل من البصرة وأنه سكن بغداد وتوفي بها . ويتفق معه في ذلك صاحب كتاب نتائج الأفكار القدسية^(٤) ، حيث يقول : إنه مات ببغداد سنة خمس وعشرين ومائتين^(٥) . ويلاحظ أنه أول من أشار إلى سنة الوفاة .

وكان منصور بن عمار من أحسن الناس كلاماً في اللمعة ، وكان من حكام الشانج . بل كان إليه المنتهى في بلاغة الوعظ وترقيق القلوب وتحريك الهمم ، وعظ ببغداد والشام ومصر ، وبعد صيته وإشهر اسمه^(٦) . فقد ذكر ابن يونس في تاريخه أن الليث بن سعد (ت ١٧٥ هـ) حضر مجلسه فأعجبه وعظه فنقد إليه

(١) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد - ١٢ ص ١٧

(٢) السلي . طبقات السوفية المصنوعة من ١٢٠ - ١٣١ ، تحقيق نور الدين شريف طبع ١٩٥٣ .

(٣) ابن الجوزي . صفة الصفوة - ٢ ص ١٧٣ - ١٧٤ ، ومقتل البروسي . نتائج الأفكار القدسية - ١ ص ١٣٥ .

(٤) أبو حنيفة الذهبي . ميزان الاعتدال ج ٣ ص ٢٠٢ .

ألف دينار ، وقبل إنه أقطمه خمسة عشر ديناراً ، وإن ابن لمية أقطمه بحس
فدادين^(١) . بل يقال إن اليث بن سعد سمع زعط منصور بن عمار فتأثر به وقال له :
« كأنك نشت عضواً من أعضائي » ، وكثيراً ما كان يقعد بمجلس الزعط ، فيذكر
إن القديم أن ما أخذ من منصور فلما جمعه بمجلس ، لم يسم ذلك كتباً فمن ذلك :
مجلس في الجنين ، مجلس الديباج ، مجلس صفة لابل ، مجلس السبيل ، مجلس في
ذكر الموت ، مجلس في حسن الظل بالله ، مجلس في النية والدين ، مجلس في الليل ،
مجلس السحاب على أهل النار ، مجلس في أنظرونا ، مجلس في القصة ، مجلس العرض
على الله عز وجل ، مجلس تفتش من نوركم في السار ، مجلس التقفورية في الغزوة ،
مجلس المدح في ذكر الموت^(٢) .

ويحسن بنا أن نشير هنا إلى أن مقدرة منصور بن عمار في الزعط ربما ترجع
إلى أنه من أصل فارسي . فيقال إن القصاص الذين كانوا يؤثرون في مواطن
الناس فيكونهم وكان لهم أمر فعال في بحث الناس إلى الزهد وإستباتهم إليه كانت
هذه الصفة واضحة في الفرس . وهي مازالت حتى الآن ظاهرة فيهم في المساجد
الفيجية في العراق وإيران ، فإن قدرة الفارسي على إستدرار الذمغ تفوق قدرة
العربي^(٣) .

وقد ذكره بشر بن الحارث الخافى هذا اللون من العبادة ، وربما يرجع ذلك
إلى أن صوفية بندگان في القرن الثالث الهجري لم يشجعوا هذه الأساليب لأنها
كانت مجالا لإظهار الرياء على حد قول نيكلسون^(٤) . أو ربما يرجع ذلك

(١) المصدر السابق ص ٢٠٢ .

(٢) إرب التديم - التهرست ص ٢٦١ طبع ١٣٤٨ هـ .

(٣) الفري : الملة ص ٢٢٨ .

(٤) نيكلسون . في الصوف والإسلام ص ٥٣ .

- كما أعتقد - إلى أن منصور بن عمار كان يتخذ الوعظ حرفة يتكسب من وراثتها فيقال إنه قدم مصر وجلس يقص على الناس فسمع كلامه الليث ابن سعد فاستحسن قصصه وفصاحته ، وقال له : يا هذا ما الذي أقدمك إلينا؟ قال : طلبت اكتسب بها ألف دينار ، فقال له الليث : فليس لك على رصين كلامك هذا الحسن ، ولا بتبدل فأقام بمصر في جلة الليث بن سعد وفي جريته إلى أن خرج عن مصر ، فدفع إليه الليث ألف دينار ، ودفع إليه بنو الليث أيضا ألف دينار . فخرج فسكن ببنداد ومروى بها ^(١) .

أما ما يدل على كراهية بشر الحافي لمصور بن عمار قول شجاع بن مخلد : « مررت ببشر بن الحارث وأنا جالس في مجلس منصور بن عمار القاس وأتافى آخر الناس . فمر ببشر مطرقا ، فنظر إلى فمضى وهو يقول : وأنت أيضا يا أبا الفضل ١٤ وأنت أيضا يا أبا الفضل ١٤ » ^(٢) .

ولكن هل كان تكسب منصور بن عمار من وراء ذلك كله مباحا من وجهة النظر الصوفية ؟ إذا رجعنا إلى سفيان الثوري ، فإننا نجدنا بمثل ذلك الكسب حيث يقول : « المال في زماننا هذا سلاح للزمن ، وكان يقول : أحب لطالب العلم أن يكون في كفاية ، فإن الآفات والسوءات تنزع إليه إذا احتاج وذو ، يضاف إلى ذلك قوله : « لأن أخلف عشرة آلاف دينار أحاسب عليها ، أحب من أن احتاج إلى الناس . فإن المال كان فيها معنى يكره أما اليوم فهو ترس للزمن يصونه عن سؤال الملوك والأغنياء » ^(٣) . ويؤيد بنا هذا إلى القول بأن التوكل الحقيقي أصبح لا يتنافى مع التكسب ، وبخاصة من

(١) الحلي بن النعمان . تاريخ بغداد - ١٤ ص ٧٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٢ .

(٣) الأهراني . الطبقات الكبرى - ١ ص ٤١ - ٤٢ .

وجه حلال ومباح ، وذلك على العكس من هؤلاء الذين قضوا نجيمهم وتمرضوا
 للوث جوعا عندما إعتدوا في قوتهم على رهم الذي عنده خزان السموات
 والأرض ، يرسل به إليهم تفضلا من عنده ، أو يرسل إليهم على يد أحد من
 عباده . وهذا في الواقع يتنافى مع روح الإسلام الذي يحارب التواكل والخنوع
 والكسل وربما كان ذلك هو الذي حمل سفيان الثوري على القول بأن من رفض
 السؤال جوعا ألقى الله به في النار . . وذلك عندما تضيق السبل بالمؤمن
 ولا يجد مخرجا يتكسب من ورائه . وهكذا نرى مظهرا آخر من مظاهر التعاليم
 الإسلامية الحقة التي لم تكن متأثرة ولو يبعث التعاليم المسيحية .

أما عن سبب توبة منصور بن عمار ، فقد قيل أنه وجد في الطريق رقعة
 مكتوب عليها : بسم الله الرحمن الرحيم ، فرفمها (احراما لها) فلم يجد لها موصفا
 (أى يلقى بها) فأكلها فأرى في المنام كأن قائلا قال له : ففتح الله عليك باب
 الحكمة باحترامك لتلك الرقعة ^(١) . وفي هذا تنبيه على ضرورة احترام كل
 ما أضيف إلى الله تعالى من المخلوقات ، كالساجد والمالحين ، وما يسدل على
 أسماء وصفاته من الحروف ، وسائر نعمه من الأطعمة وغيرها إذا وجدت
 مطروحة بالطريق ^(٢) .

وتتضح منزلة منصور بن عمار بين طبقات الصوفية ، عند رجوعنا إلى ترجمة
 حياته بين كتب الصوف فأبو نعيم الأصبهاني صاحب كتاب حلية الأولياء ،
 يذكره قبل ذي النون المصري . وأبو عبد الرحمن السلمي يجمعه في الطبقة الأولى
 وترتيبه السابع عشر ، وابن الجوزي أو رد ذكره بعد ترجمته لفنصيتين من

(١) التفتيزي . الرسالة ص ١٨

(٢) دمشق الروسي . نتائج الأبحاث ص ١٠٠

المصطفين من أهل بغداد : وما يدل على منزلة أيضا قول علي بن خنم :
 « سمعت منصور بن عمار يقول : « التتكمون ثلاثة : الحسن بن أبي الحسن
 (البصري) ، وعمر بن عبد العزيز ، وعمر بن عبد الله بن حنبل قال قلت : (أي
 علي بن خنم) وأنت الرابع (إشارة إلى منصور بن عمار) . وكان عمر بن عبد
 العزيز أول متكلمي أهل السنة من التابعين ، وله رسالة بليغة في الرد على القدرية (١)
 وكان منصور بن عمار يريد الانساب إلى السنة كما سيتضح ذلك فيما بعد ، لا
 الانساب إلى الشيعة كما يزعم بعض المفكرين من أمثال ماسينيون في مقاله عن
 التصوف ، ويجعله شيئا في التصوف للعرب الذين استوطنوا الكوفة وكانوا أهل
 مذهب الشيعة مع ميل إلى المرجئة (٢) وما يدل على منزلة أيضا قول منصور .
 نفسه . قال لي مارون : كيف تملك هذا الكلام ؟ قال : قلت يا أمير المؤمنين ،
 رأيت النبي صلى الله عليه وسلم في منام ، وكأنه نفل في في ، وقال لي :
 يا منصور قل ، فانطلقت بإذن الله (٣) . وهذه في الحقيقة حادثة القوم
 سواء كانوا فقهاء أو متكلمين أو صوفية عندما يريدون تأييد أقوالهم وتثبيت
 منزلتهم فإنهم يستندون ذلك إلى رؤيا رأوها في منامهم للنبي ، فيتخذون من الرسول
 سندا لهم وهو قاطع .

يضاف إلى ذلك كله أن بشر بن الحارث مع ماله من منزلة عالية بين زهاد
 التصوفة ، ورغم كراهته لطريقة منصور بن عمار في الوضوء ، كان يسترشد به
 ويكتب إليه يسأله عن أشياء تخفى عليه . فيقول إبراهيم بن الحسن الإصبهاني
 حدثنا عامر قال : كتب بشر الحافي إلى منصور بن عمار : « أكتب إلي بما من الله

(١) د. النصار : نقاهة الفكر - ١ ص ١٧٧

(٢) دائرة المعارف الإسلامية مادة تصوف - ٥ ص ٢٨٦

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ١٢ ص ٧٤

علينا ، فكتب إليه منصور : « أما بعد يا أخى ! فقد أصبح بنا من نعم الله ما لا نحصى فى كثرة ما نعمه ، ولقد بقيت متحيرا فيما بين هذين ، لا أدري كيف أشكره بجميل ما نشر ، أو قبيح ما ستر ؟ » (١) ويؤيد ذلك قول أبى جعفر محمد الصفار من أنه رأى منصور بن عمار فى المنام فلم ينجاهه من العذاب لأنه كان يحبب الله إلى خلقه رغم ما أصاب فيه من تخطيط كثير . ثم قال له : قل لبشر بن الحارث إنك لم تحدث على الجرم ما أدرك شكر الله فأخبر بشر بذلك فبكى وقال كيف إذن أودى شكر ربى ؟ (٢) ولقد قيل عن منصور إنه كان يرقق القلوب ويحرك الهمم لبلاغة وعظه ، ويؤيد ذلك قول ابنه سليم من أنه رأى أباه فى المنام فلم منه أنه وجد خيرا عند ربه لأنه كان يحبه إلى عبادته . وقوله أيضا بعد أن رآه فى منامه وقد غفر له ربه وقربه وأدناه إليه حيث يقول الرب لمصور : إنك جلست للناس يوما مجلسا فبكيتهم ، فبكى فيهم عبد من عبادى لم يرك من خفيى قط ، فغفرت له ووهبت أهل المجلس كلمه ، ووهبتك فيمن وهبت له ، (٣) .

(١) الخطيب البنداذى : تاريخ بغداد - ١٢ ص ٧٤

(٢) المصدر السابق ص ٧٨ .

(٣) المصدر السابق . ص ٧٨ .

ثانياً - ما استنده منصور بن عمار من احاديث نبوية

لقد سلك منصور بن عمار بغداد وحدث بها عن معروف أبي الخطاب صاحب
 واقعة بن الاسقع (الذي أسلم على يدى الرسول) ، وعن ليث بن سعد ، وعبد الله
 ابن طهيم ، وشيكندر بن محمد بن النكدر ، وبشير بن طلحة ، ودوى عنه ابنه
 سليم ، وعلى بن خشرم ، وعبد بن جعفر القلق ، وغيرهم .^(١) ولقد اتهم في
 إسناده الاحاديث وأنه كان يخلط كثيراً فيقول الذمى عنه إن ابن عدى ساق له
 احاديث تدل على أنه رآه في الحديث ،^(٢) بل يقول أيضاً إن أباهم قال عنه :
 ليس بالقوى ، وقال ابن عدى : منكر الحديث ، وقال الطويل فيه تجهم ، وقال
 البارقلى : يروى عن ضعفاء احاديث لا يتابع عليها .^(٣) وربما كان ذلك كله
 هو سبب كراهية بشر الحافى لمصور بن عمار ، فلقد كان بشر كثير الحديث ،
 إلا أنه لم ينصب نفسه للرواية ، وكان يكرها ودفن كنهه لأجل ذلك ، وكل ما
 سمع منه فأنما على سبيل للذاكرة . قال بشر : « لو أن رجلاً كان عندي في مثال
 سفيان ومعاذ ثم جلس اليوم يحدث ونصب نفسه ، لانتقص عندي قصصنا
 شديداً . » وقال : « إني وإن أذنت الرجل وهو يحدث ، فهو عندي قبل : إن
 يحدث أفضل بكثير من كائن من الناس ، وإنما الحديث اليوم طرق من طلب
 الدنيا ولادة ، وما أدرى كيف يسلم صاحبه وكيف يسلم من يحفظه لأى شيء
 يحفظه . » وقال : « وإن لأذهرك أن يذهب به من قلبى ، ويذهب بحفظه من
 قلبى ، ولى كتباً كثيرة قد ذهبت وآراها توطأ فيرى بها ما أخذها ، وإنى

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ١٣ - ص ٧١ .

(٢) الذمى : ميزان الاحتمال - ٣ - ص ٢١٢ .

(٣) المصدر السابق ٢١٢

لأنهم بدفنها وأنا حى صحيح، وما أكره ترك ذاك خير عندى وما هو من سلاح الآخرة، ولأن عدد المرات (١) وهكذا نرى شدة كراهية بشر لإستاد الأحاديث، بل وللذين يروونها .

أما عن الأحاديث التى أستد بها منصور بن عمار، فقد ذكر أبو نعيم الإصبهاني ثلاثة أحاديث يتفق فى حديث منها مع الخطيب البغدادي، وفى حديث آخر مع أبي عبد الرحمن السلي، وفى حديث ثالث مع الذهبي، فيذكر أبو نعيم أن محمد بن جعفر - صاحب منصور بن عمار - قال : حدثنا (أى منصور) حدثنا به غير بن طلحة عن خالد بن دريك عن يعلى بن منبه أن النبى قال : « تقول جهنم للؤمن : يا مؤمن جز فقد أطفأ نورك لمبى . » وحدث بذلك أيضا سليمان بن منصور بن عمار . (١) والحديث نفسه الذى ورد فى « ميزان الاعتدال » للذهبي ليس فيه اختلاف كبير فيقول : قال سليم بن منصور بن عمار حدثني أبي حدثنا به غير بن طلحة عن خالد بن دريك عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله « تقول النار يوم القيامة جزيا مؤمن فقد أطفأ نورك لمبى . » (٢)

أما الحديث الآخر الذى ورد فى حلية الأولياء فهو، قال سليمان بن منصور أن عمار حدثني أبي حدثني معروف أبو الخطاب عن والده بن الاسقع قال « لما أسست أيتك النبى صلى الله عليه وسلم فقال « اغتسل بماء وسدر وأحلق عنك شعر الكفر . » (٣) ونفس الحديث ورد فى تاريخ بغداد وليس فيه اختلاف

(١) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ٧ ص ٦٧ - ٧١

(٢) أبو نعيم : الحلية - ٩ ص ٣٢٩

(٣) الذهبي : ميزان الاعتدال - ٣ ص ٢٠٣

(٤) أبو نعيم : الحلية - ٩ ص ٣٢٩

كبير فيقول صاحبه : قال سليم بن منصور بن عمار حدثني أبي قال حدثني معروف الخياط أبو الخطاب قال سمعت رابعة بن الأسقع يقول : لما أسلمت أبيت النبي فأسلت على يديه . فقال : اذهب فاسق هناك شر الكفر وأغسل بماء وسدر . (١)

وقد انفرد الذهبي بذكر ثلاثة أحاديث ، أحدهم مسند عن حذيفة والآخر عن عقبة ، والثالث عن عائشة . فالحديث الاول هو ، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لميعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن حذيفة عن النبي قال : يكون لأصحابي بعدى زلة يفر الله بسابقتهم دمي ، ثم يعمل بها قوم بعدهم يكهم الله في النار على مناخرهم .

والحديث الآخر ، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لميعة عن يزيد بن أبي حبيب عن أبي الخير عن عقبة عن النبي قال : مشاش الطير يورث الل . . .
والحديث الثالث ، قال منصور بن عمار حدثنا ابن لميعة عن أبي الاسود عن هريرة عن عائشة قالت : خرج رسول الله وقد عقد حياء بين كتفيه . لباء . أبي فقال : لو لبست غير هذا يا رسول الله فقال : ويحك إنما لبست هذا لاقع به الكبير . . (٢)

وظاهر جدا أن هذا الحديث الأخير يستلصق للصوفية ليس بالمعجزة ، أو العجاء وقد اتخذت بعد ذلك مصطلحا فنيا لدى الصوفية ، ومنها استمدت الحرفة . كما أن وقع الكبير ، كانت إحدى الافكار الصوفية الرئيسية ، ولعل فكرة خرق

(١) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ١٣ ص ٧١ - ٧٢

(٢) الذهبي - ميزان الاعتدال - ٣ ص ٢٠٣

المراد قد استمدت منها ، أو استخدمت لمخاربة الزهر والكبر .

والحديث الذى انفرد به الخطيب البندادى له أهمية من نوع خاص ، أهمية تؤدى بنا إلى فكرة الهداية في الإسلام . هذا الحديث هو ، قال سليم بن منصور ابن عمار حدثنا أبى حنيفة معروف قال حدثنى وثالة بن الاسقع (١) . قال أتيت رسول الله فمسح يده على رأسى قال معروف : ومسح وثالة يده على رأسى ، وقال أبى : ومسح معروف يده على رأسى ، (٢)

ف فكرة للمسح هنا تؤدى بنا إلى البحث في أصلها وما تتج عنها . ف كلمة الهدى ، هي في الواقع تعريب لفظة المسيح الموجودة في التوراة ، فالمسيح هنا معناه الممسوح : أى أنه ذلك البطل المنقذ الذى يسعده الإله ، والمسح في التوراة معناه الهداية والإرسال والتأييد الربانى على حد قول الدكتور على الوردى (٣) ويؤدى بنا هذا إلى قول أحد الغلاة من الشيعة بمن دعوا إلى فكرة المهدية . وهو أبو منصور العجلي ، (المقتول سنة ١٢١ هـ) الذى زعم فيه أنه عرج به إلى السماء ، وأن الله مسح رأسه بيده وقال له : بلغ عنى (٤) .

فالمسح إذن يعنى الهداية كما جاء في التوراة . فهل كان يحاول منصور بن عمار أن يجعل من نفسه إماما ، وأن يكون المهدي المنتظر ؟ لا يمكننا أن نتكهن

(١) وكان وثالة بن الاسقع من أهل الصفة ومن سكانها ويكنى أبا قرصافة . أسلم والتمس بجهنم إلى غزوة بؤك . ولما توفي رسول الله خرج وثالة إلى الشام فات بهلثة ٨٥ هـ وهو أبى ٩٨ سنة . ابن الجوزى : صفة الصفوة ١ - ص ٢٧٩ - ٢٨١ ، أبو نعيم : الحلية ٢ - ص ٢١ - ٢٣

(٢) الخطيب البندادى . تاريخ بغداد ١٣ - ص ١٧٧

(٣) العيسى . الصلاة ١١٠

(٤) المصدر السابق : ص ١١١

بذلك أو غيره وخاصة أن الذي بدأ بالمسح هو الرسول وهو أبعد ما يكون تأمراً بالتوراة . ولا يمكن أن يكون غرض والابن الاسعق من هذا الحديث إلا التقرب من النبي والتبرك به . فقد قيل إن النبي رأى في يده ورقة من التوراة فغضب حتى تبين الغضب في وجهه ثم قال : ألم آتكم بها بضياء نقيه ؟ والله لو كان موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي ^(١) وبما يرجع ذلك إلى ما دخل أسفار اليهود والنصارى من تحريف وتغيير وزيادات وقصص وتعميل حتى بدت بعداً كبيراً عن أصلها الأول .

وحديث أخير يتفق فيه كل من أبي نعيم الإصبهاني وأبي عبد الرحمن السلمي برويه سليم عن أبيه منصور بن عمار يصل سنده إلى جابر بن عبد الله ، وهو حديث طويل يقول ما مضاه . إن فتى من الأنصار هو : معلمة بن عبد الرحمن ، نظرا إلى إساءة فكرر النظر ، فقام على وجهه وهرب بين الجبال خوفاً من الناس ، أربعين يوماً . فافتقده الرسول ، فأرسل إليه عمر بن الخطاب وسلمان الفارسي ليعودا به إليه . فعاد الفتى الأنصارى المأرب متنبهاً أن تقبض روحه في الأرواح ، وجسده في الأجساد ، قبل أن يلتقي برسول الله وهو مذنب ولكن رسول الله كما عرف عنه دائماً طمأنه وأخبره بأن الله سبحانه وتعالى يغفر الذنوب والمحاييل لمن تاب واستغفر ومرض معلمة ولم يمض حتى علم من الرسول أن الله قد غفر له ذنبه فصاح صيحة فات ، ^(٢) .

هذه القصة الإنسانية التي تجلّ فيها كل معاني المحبة والصفاء من جانب

(١) ابن خلدون : المقدمة ٣٠ ص ٩٩٢ .

(٢) أبو نعيم : الحلية ١٠ ص ٣٢٩ - ٣٣١ ، السلمي : طبقات الصوفية ص

الرسول ، إنما تعبر عن إتجاهين مختلفين في الحياة الروحية في الإسلام ، إتجاه
نجدده عند الرسول نفسه يصوره لنا بأنه كان أول الأمر ينكر على المسلمين
الأوائل اصطناع المجاهدة وتعذيب النفس بالكثير من السيئات والإتجاه
الأخر يتصل بهؤلاء الذين كانوا معاصرين للنبي أو قريين من ذمته ، وعرفوا
بالتكفير عن معاصيهم بنوع خاص من المجاهدات والرياضات ، متخذين من
الرسول قدوة لهم بعد أن رسخت قدم الزهد في الإسلام ، وكان لابد من التوفيق
بين الزهد والتعاليم الدينية من هؤلاء الصحابي الجليل « جلول بن ذؤيب »
الذي خرج إلى جبل بحوار المدينة ، وليس لباس الشعر و ربط يديه خلف ظهره
بسلال من حديد وجعل يصيح : يا رب أنظر إلى جلول يرسف في الأغلال ،
ويعترف بذنوبه . وكذلك « أبو لبابة » لما قدم على خيانة ارتكبها ، ربط نفسه
إلى عمود في مسجد المدينة وبق على هذه الحالة حتى أيقن أن الله غفر له على حد
قول جلول تسمير .^(١) وهذه الأمثلة كلها تذكرنا بروح العصر الذي عاش فيه
الحسن البصري ، وما تدل عليه أقواله وأقوال غيره من المسلمين الأوائل بوجه
عام من أن العوامل التي دفعتهم إلى الزهد هي :

- ١ - الرعب الذي اتقاء القرآن في قلوبهم من هول يوم القيامة وهذاب النار .
- ٢ - ما استول على نفوسهم من التلم والحزن لشعورهم بالمعاصي ، مما دهمهم
إلى قضاء حياتهم في التوبة والاستغفار^(٢) .

ومن الطبيعي أن ينتقل أثر هذه الروح إلى منصور بن عمار الواحظ الذي
كان يقعد المجالس ليصف عقاب الله وما أهداه لفاسقين من صنوف العذاب يوم

(١) يكتلون . في التصوف الإسلامي ص ٤٥

(٢) للمصنف السابق : ص ٤٦

القيامة فيكون بكاء مرأً عن خوف العذاب حتى يفتى عليهم . ويتمثل فيه أيضا الجانب الأول الذي ذكرناه عن الرسول وهو عدم القنوط من رحمة الله وحسن الظن به . فيقول منصور بن عمار : « ما أرى إساءة تكبر عن عفو الله فلا تيأس ، ولكن يجب ألا يشط بنا القنوط من جادة الحق ، والإنحراف - ولو قليلا - عن حدود الشرع فيقول منصور : « وربما أخذ الله على الصغير فسلا تأمن ، » (١) . والجانب الآخر الذي يتمثل في الحرف من العقاب وما يلاقيه العبد من هول يوم القيامة ، نرى هذا الجانب واضحا في الآيات التي أنشدتها أبو بكر محمد بن خلف بن المرزبان لأبي المتاهية في منصور بن عمار فيقول :

إن يوم الحساب يوم عسير ... ليس للظالمين فيه مجير
فاتخذ عدة لطلح القبر وهو الصراط يا منصور (٢)

(١) ابن قتيبة : معيون الأخبار - ص ٢٠٦ .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ص ١٣٠ .

ثالثا - منصور بن عمار والمشكلات الكلامية

١ - مشكلة خلق القرآن :

ننتقل الآن إلى أهم مشكلة فكرية ظهرت في نهضة التفكير الفلسفي في الإسلام، ألا وهي مشكلة القرآن ، هل هو قديم أو مخلوق . وهي المشكلة التي امتحن فيها أحمد بن حنبل ، وقد صمد للعذاب وهو يردد أن القرآن غير مخلوق ، بينما أعلن المعتزلة والحوارج وأكثر الزيدية والشيعة أن القرآن هو كلام الله وأنه مخلوق فلم يكن ثم كان . واستندوا في هذا إلى إنكار الصفة القديمة ، أما أهل السنة والجماعة فقد أعلنوا أن القرآن قديم ^(١) .

أما منصور بن عمار وهو أحد الصوفية فقد تعرض لمشكلة القرآن هل هو قديم أم مخلوق ، ردأ على رسالة وصلت من بشر بن غياث المريسي (٢) . وسوف نلح من خلال كلامه ثورة الصوفية على علم الكلام والمتكلمين . وسوف نلح أيضا رأيا صوفيا في مسألة كلامية هامة . ولكن هذه المشكلة قد عرضت في كتب التاريخ المؤرخة للتصوف بأعماة مختلفة . فقد وردت في « تاريخ بنسداد » بطريقة تختلف عما وردت به في « حلية الأولياء » وفي « نتائج الانسكار القلبية » .

(١) الخطوط : نهضة الفكر - ص ١٤٣

(٢) « هو أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة ، المريسي ، النخعي ، المتكلم وأمه من موال زيد بن الخطاب رضي الله عنه . أخذ الفقه عن الثاوري أبي يوسف الخزاز ، ثم اشتغل بالكلام ، وجرى القول بخلق القرآن .. وكان مرجعا ، وإليه ينسب الطائفة المريسية من المرجعة .. توفي في ذي الحجة سنة ٢١٨ ، وقيل ٢١٩ هـ بنسداد » . ابن خلكان : وفيات الأعيان - ص ٧٥١ ، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد ط القاهرة ١٩٤٨ .

قال الخطيب البغدادي : « كتب بشر بن غياث للرئيس — ويكنى أبا جند
الرحمن — إلى منصور بن عمار : بلغني اجتماع الناس عليك ، وما سكت من العلم ،
فأخبرني عن القرآن خالق أو مخلوق . فكتب إليه منصور : بسم الله الرحمن
الرحيم ، ما قال الله وإياك من كل فتنة ، فإنه إن يفعل فأعظم بها نعمة ، وإن لم
يفعل فذلك أسباب الهلكة ، وليس لاحد على الله بعد الرسلين حجة . نحن نرى
(أى الصوفية) أن الكلام في القرآن بدعة اشترك فيها السائل والمجيب . فتعاطى
السائل ما ليس له ، وتكلف المجيب ما ليس عليه ، وما أعلم خالقاً إلا الله ،
وما دون الله مخلوق . والقرآن كلام الله ، ولو كان القرآن خالقاً لم يكن الذين
وعده إلى الله شافعا ، ولا بالذين ضيعوه ما حلا ، فاته بنفسك وبالمختلفين في
القرآن إلى أسمائه التي سماه الله بها تمكن من المتهدين « وذو الذين يلحدون في
أسمائه سيجزون ما كانوا يعدلون ، الآية » ، ولا تسم القرآن باسم من هذه
فتكون من الضالين ، جعلنا الله وإياك من « الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من
الساعة مشفقون » (١) .

ونلح من ثانيا هذه الإجابة الصوفية الروحية أن منصور بن عمار لا يريد
أن يصف القرآن ولا أن يعطيه اسماً خاصاً به حيث يقول لبشر للرئيس :
« ولا تسم القرآن باسم من هذه فتكون من الضالين » . وهذا القول يذكرنا
بمقالة هشام بن الحكم (توفي سنة ٢٧٩ هـ) عالم الشيعة الصغير حين يقول :
« إن القرآن صفة لله ، لا يجوز أن يقال إنه مخلوق ولا إنه خالق » . يضاف إلى
ذلك قول أبي القاسم البلخي (توفي سنة ٣١٧ هـ) بأنه لا ينبغي أن يقال إن
القرآن مخلوق لأن القرآن كلام الله ، وكلام الله صفة ، والصفات لا توصف (٢)

(١) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد - ١٣ - ص ٧٥ - ٧٦

(٢) الغزالي - نقاهة القسور - ١ - ص ١٤٢

ومنصور بن عمار يقول : « إن القرآن كلام الله ولم يسمه باسم ولم يصفه بصفة » .

أما فيما يتعلق بمقالة بشر المريسى وسؤاله عن القرآن خالق أو مخلوق . فقد حكى « محمد بن شعاع » أن فرقة قالت : إن القرآن هو الخالق ، وأن فرقة قالت : هو بعضه . و« حكى » زرقة ، أن القائل بهذا « وكيع بن الجراح » (١) . أما سؤاله عن القرآن بأنه مخلوق ، فهو قول المعتزلة والخوارج وأكثر الزيدية والمرجئة وكثير من الرافضة . وبشر نفسه جرد القول بخلق القرآن وكان مرجعنا ونسب إليه الطائفة المرسية من المرجئة .

أما أبو نعيم الأصبهاني فيذكر عن منصور بن عمار أنه قال : كتب إلى بشر المريسى أظن ما قولكم (أى الصوفية) في القرآن مخلوق هو أو غير مخلوق ؟ فكان جواب منصور بن عمار هو « . والله تعالى الخالق وما دون الله مخلوق ، والقرآن كلام الله غير مخلوق ... » (٢) وهذا القول يذكرنا بمقالة أصحاب الحديث وأهل السنة حيث يقولون : « إن القرآن كلام الله غير مخلوق » . وهو أيضا قول عبد الله بن سعيد بن كلاب (توفي عام ٢٤٠ هـ) إمام أهل السنة في عصره (٣) .

٢ - مسألة العرشية والاستواء :

ثم تناقش هنا مسألة كلامية أخرى نرى رأى منصور بن عمار فيها ، وهي

(١) الاشمري . مقالات الاسلاميين - ٢ ص ٢٣٤ ، تحقيق محي الدين عبد الجيد ط ١

الطبعة ١٩٥٤

(٢) أبو نعيم . الحلية - ٩ ص ٣٢٦

(٣) المغار : نفاة السكر - ١ ص ١٢٩ - ١٤٠

مسألة الرشية والاستواء . فقد قال الخطيب البغدادي : وكتب بشر المريسي أيضا إلى منصور يسأله من قوله تعالى : الرحمن على العرش استوى ، كيف استوى ؟ فكتب إليه منصور : استواؤه غير محدود ، والجواب فيه تكلف ، ومثالك من ذلك بدعة ، والإيمان بحجة ذلك واجب (١) . وهذه الإجابة بعيد إلى أذهاننا مقالة : مالك بن أنس ، (توفي عام ١٧٩ هـ) حين قال : « الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة » . ويرى ابن تيمية أن مالكا يصرح بأن الاستواء ثابت معلوم ، وأن له كيفية ، ولكن الكيفية مجهولة هنا لانعدامها ، ولهذا اعتبر السؤال عنها بدعة . وذلك على العكس من الجمعية التي لا تثبت استواء حتى تجهل كيفيته ، بل إنهم يذهبون إلى أن الاستواء مجهول وغير معلوم (٢) .

من هذه الأقوال كلها ومن قول منصور بن عمار في مشكلة القرآن ، يتضح لنا تمسكه بمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث ، بل إن مالك الذي تأمر به منصور وحذا حذوه يعتبر من أئمة السنة الحقيقيين . وعلينا أن نستكمل كلام منصور بن عمار في مسألة الرشية والاستواء فيقول : قال الله تعالى : « فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منهم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله وحده ، ثم استأف الكلام فقال : « والراستون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » . ففسيحهم إلى الرسوخ في العلم بأن قائلوا لا تشابه منه عليهم « آمنا به كل من عند ربنا » . فقولاء هم الذين أغناهم الرسوخ في العلم عن الاقتحام على السدد المضروبة دون التيوب ،

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ١٣ ص ٧٦

(٢) النصارى : نعمة النصارى - ١٠ ص ٢٢٦

بما جعلوا تفسيره من النيب المحجوب فدخل اعزافهم بالجزء من تأويل عالم
يحيطوا به علما ، وسمى تركهم التعمق فيها لم يكلفهم رسوخا في العلم . فاته
وحرك الله من العلم إلى حيث انتهى بك إليه ، ولا تجاوز ذلك إلى ما حذر منك
عله فتكون من المتكلمين ونهلك مع المالكين . والسلام عليك (١) .

لقد ثبت لنا أن منصور بن عمار بأفواه هذه جميعا - ينسب إلى أهل
السنة ولم يكن شيعيا كما قال ماسنيون . فراه في القرآن هو رأى أكثر الصوفية
السنيين الذين أجروا أن القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس بمخلوق
ولا محدث ولا حدث ، وأنه متلو باللسان مكتوب في مصاحفنا ، محفوظ في
صدورنا غير حال فيها ، وأجمعوا أنه ليس بحسم ولا جوهر ولا عرض (٢) .
أما من مدحه الذين يترفون بهجزم من تأويل عالم يحيطوا به علما ، ونهيه عن
البحث في مسائل تؤدي إلى التهلكة بتل مسألة العرشية والإستواء ، كل ذلك
يؤكد سنيته . فإن المجهوز من الصوفية السنيين عندما يناقشون مسألة الصفات
مثل الإيمان والمحبة والذول وغير ذلك ، فإنهم يقولون بأنها صفات قد
يليق به ولا يجبر عنها بأكثر التلاوة والرواية ويجب الإيمان بها ولا يجب البحث
فيها (٣) .

(١) الطبيب البندادي : تاريخ بغداد - ١٢ ص ٧٦

(٢) السكلافاني : الصرف لذهب - ص ١٨

(٣) المصدر السابق : ١٦٠

واجباً - منهج منصور بن عمار في التصوف

عل نستطيع خلال الفقرات الباقية من كلام منصور بن عمار أن نضع مذهباً له متكاملًا في العروة والأخلاق ؟ إن الأقوال التي تركها لنا حول أوصاف هامة في التصوف تؤسس عنده نظرية متكاملة في العروة والآفاق في هذه الألفاظ :

النفس ، والقلب ، والتقوى

١ - أما عن النفس : فقد أورد لنا من كتبوا عن تاريخ التصوف كثيراً من أقوال منصور بن عمار عن النفس حيث يقول : « سلامة النفس في عافيتها ، وبلاؤها في متابعتها » .^(١) فقد أراد بالنفس هنا ما كان معزولاً عن أوصاف العبد ، ومذموماً من أخلاقه وأفعاله ، كالكبر والنهب والحقد والحسد وسوء الخلق ووقعة الاحتيال ، وغير ذلك من الأخلاق للذمومة . ولذلك فإن معالجة الأخلاق في ترك النفس وكسر ما أتم من مقاساة المجرع والمطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات . وكل هذا في رأي منصور أقل مرتبة من هذا الذي يكون شغله بره . فيقول : « الناس رجلان : عارف بنفسه ، ففعله في المجاهدة والرياضة . وعارف بره ففعله بخدمته وعبادته ومرضاته ، وذلك لأن معرفة النفس مرتبة لا يتم كمالها إلا بمعرفة ربه ويؤكد ذلك الخبر « من عرف نفسه عرف ربه » ، والآية « وأما من عاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي الأولى » . فإن أول ما يلزم العبد علم آفات النفس ومعرفة أوصافها وتهذيب أخلاقها .

٢ - أما القلب : فمثل الروح على الأوصاف الحميدة والأخلاق المحمودة

(١) السلي : طبقات الصوفية ص ١٣٦ .

حيث يقول منصور : قلوب العباد كلها روحانية ، فإذا دخلها الشك والحجب ، امتنع منها روحها .^(١) فكان المحبة عندهم منزلة أرفع وأسمى من منزلة المعرفة . أى أن غاية ما يصل إليه الصوفى هى محبة الرب له . ولذلك نجده يضيف الحكمة إلى القلب ، والحكمة هنا بمعنى المعرفة فيقول : الحكمة تنطق في قلوب العارفين بلسان التصديق ، وفي قلوب الزامدين بلسان التفضيل ، وفي قلوب العباد بلسان الترفيق ، وفي قلوب المريدين بلسان التفكير ، وفي قلوب العلماء بلسان التذكير .^(٢) وهو هنا يعطينا تقسيما لدرجات الناس ، ولكل درجة منهم لسان خاص يتفق مع درجة كل منهم وعلى قدر منزلته من العباد .

ويؤكد لنا هنا مرة ثانية منهج الصوفية فى المعرفة بالله . فعرفة الصوفى بالله ليست وليدة العقل ، بل وليدة قوة أخرى تطوّر على العقل والحس أيضا ، بل هى نور يقذف به الله فى قلب من أحبّه ، أو هى إشراق الجانب الإلهى فى قلب الصوفى . ومعنى ذلك أنه لايد من تعاون الروح والقلب ليصل الصوفى الحق إلى غايته المنشودة وهى معرفة الله . إذ المحبة الإلهية وحدها - لا التمثل والنظر - فى رأى الصوفية هى الطريق الوحيد الموصل إلى تلك المعرفة . فالجلب المحالض وحده ، هو الذى يظهر فيه عنصرا « الفرق » و « النزوع » ، أى الإدراك الذوقى لمهابة المحبرب وهو الذى نسميه المعرفة ، والإقبال الكلى عليه وهو ما نسميه بالنزوع .^(٣)

وإذا كانت القلوب عملا للعارف كما يقول القشيري ، فإن منصور بن عمار يجعلها أروحية لبعض مقامات التصوف مثل : الذكر والتوكل والتساعة والرضا .

(١) أبو النسيم . الحلية - ٩ ص ٢٢٧

(٢) د . القشيري : الرسالة ص ٤٥

(٣) د . مني : الصوف الثبوة ص ٢٤٦

فإنه جعل قلوب العارفين أوعية الذكر ، وقلوب أهل الدنيا أوعية الطمع وقلوب الزاهدين أوعية التوكل ، وقلوب الفقراء أوعية القناعة ، وقلوب المتوكلين أوعية الرضا ^(١) .

ويلاحظ هنا أنه جعل الرضا أساساً للتوكل الذي هو صفة الزاهدين . ولقد أورد كل من السراج الطوسي والكلا باذى مقام الرضا بعد مقام التوكل فيعبر السراج التوكل بأنه من أعطى شكر ، وإن منع صبر راضياً موافقاً لقدرة على حد قول أبي تراب النخعي ^(٢) . أما الطمع الذي هو صفة أهل الدنيا فليس مقاماً في التصوف ، ولكنه فساد الورع الذي هو ملاك الدين . والورع مقام شريف يأتي بعد مقام التوبة فتد قال النبي : ملاك دينكم الورع ، والورع يقتضى الزهد والتوبة .

٢ - أما من التقوى : فإن التصوف هو علم التقوى وغاياته المعرفة . والوسيلة إلى التقوى والمعرفة ، العلم والعمل وكلاهما شرع . فمن تصوف بلا علم ولا عمل ، ولا تفقه في الدين كان أقرب إلى الزندقة لجهله ، مع ادعائه لعلم الباطن وهو علم المعرفة بالله . والتقوى هي رغبة بين الخوف والرجاء ، من حيث يجب أن يسير في أعمال العبد وسائر نياته ، متلازمين مقترنين . فباصتراج الخوف والرجاء . في نفس العبد ، والسير على مقتضىهما ينتج الحب لله وحنن المبودية له ^(٣)

وقد مر منصور عن هذا كله خير تمثيل حين يقول : أحسن لباس العبد

(١) الذكر : طيغات السوفية ص ١٣٥

(٢) السراج الطوسي : اللع ص ٧٨

(٣) أبو النخعي : المختل إلى التصوف الإسلامي ص ١١ - ٨٦

التواضع والانكسار ، وأحسن لباس العارفين التقوى ، قال الله تعالى ، ولباس
التقوى ذلك خير ،^(١) . ومعنى ذلك أن أفضل وصف يحل به ورداء يرتدى
به التواضع والتذلل والإقياد لطاعته تعالى ، لأن ذلك أقرب لنيل مطلوبه ومناه
وحفظه من الأمراض لما يخشاه ، قال تعالى ،^(٢) . لأنهم كانوا يسارعون في الخيرات
ويدعونهن تسارعا ورجسا وكانوا لنا غاشمين ، . أى يطلبون منا خوفا
ورجاء .^(٣)

أما قوله ، وأحسن لباس العارفين ، فهم الذين غلبت عليهم أحوالهم بدوام
نظم الحولام ولا سبق لهم هذه ما يجريه عليهم في دنياهم . والعارف هو من
شهد الحق بالحق ، وتحل بالأعمال مع مراقبة المتعال ، فتشهد أن الأمر منه وإليه
فرجع في ظاهره وباطنه إليه . ولذلك قال تعالى : . ولباس التقوى ذلك خير ،
فهو (أى التقوى بمعنى العمل الصالح) سبب لكل خير . ومن هنا قيل والعارف
من لا يطفى نور معرفته نور وروحه ، وهذا قول سري السقطي . فمعرفته غلبة
انفراد به بالأفعال على قلبه ، وروحه ملازمة لامتناله أمر به واجتناب نهيه
في كل حال^(٤) . ولذلك قال منصور : « من اشتغل بذكر الناس انقطع عن ذكر
الله تعالى . وقال أيضا : « الناس رجلان . مفتقر إلى الله فهو في أعلى الدرجات
على لسان الشريعة ، والآخر لا يرى الافتقار ، لما علم من فراغ الله من الخلق
والرزق والاعمال والسعادة ، فهو في افتقاره إليه واستغنائه به^(٥) . يضاف إلى

(١) السلي : طبقات الصوفية ص ١٣٦

(٢) مصنف الروي : نتائج الانكار - ١ ص ١٣٥

(٣) الروي : نتائج الانكار - ١ ص ١٣٦

(٤) السلي : طبقات الصوفية ص ١٣٤ - ١٣٥

ذلك قوله : « من جزع من مصائب الدنيا تحولت مصيبته في دينه ، أي أن من قلق منها ولم يصبر للاختبار بها فشكا لأحد من الخلق على وجه الضجر ، عندئذ تحولت مصيبته في دينه حيث فوت على نفسه الرضا والصبر على حسب الأمر الذي كلف به . أما من صبر عليها وشكر ربه ارتفعت مرتبته عند ربه على درجة بواسطة إحسانه تعالى جزاء له على الصبر والرضا .

ولا يقف الأمر عند هذا الحد ، بل نجد منصور بن عمار أقوالاً تمتاز بفرقة الوعد الذي اشتهر به حين يقول : « سرورك بالمصيبة إذا ظفرت بها شر من مباشرتك المصيبة . » وقوله لرجل : « أترك نعمة الدنيا تسترح من النعم ، واحفظ لسانك تسترح من المذرة . » يؤكد ذلك قوله : « إذا سخر شيطان برجل جعله ينقل إلى الناس النعمة والتقاذورات ، ولو أن إبليس كان يهايه ما حله شيئاً من ذلك ،^(١) .

ويذكر منصور بن عمار عن طيبة العصر الذي كان يعيش فيه أصدق تعبير ، وربما كانت ظروف عصره هي التي دعت إلى عقد مجالس كثيرة للوعظ ، هذا التعبير نلسه في قوله الروحي لرجل عصى بعد توبته : « ما أراك وجعت من طريق الآخرة إلا من الوحشة لقله سالكها . » دلالة على نفسي الأخلاق القديمة ومكالب الناس على الحياة المادية الرخيصة . بل يؤكد ذلك قول منصور : « ودخلت على المنصور أمير المؤمنين فقال لي : يا منصور عظمي وأوجر فقل لي : إن من حق للنعم على النعم عليه أن لا يحمل ما أنعم به عليه سيالمصيبة . فقال : أحسنه وأوجرت ،^(٢) »

(١) القماني : الطبقات الكبرى - ١ ص ٧١

(٢) المصدر السابق : ص ٧١

كرامات منصور بن عمار :

وأخيراً ، هل كان لهذا الواعظ الأخلاق كرامات عملية تؤكد مواظبه الكلامية ، من حيث أن هذه الكرامات تعبر عن قربه من الله ومحبة الله له ؟ لقد قيل إنه استقى به مرة المصريون ، فسقوا وهطلت السماء وخرج الناس في العطين والمطر حتى صار فتة على أهل مصر . فقالوا عنه إنه الحضرة فاستجيب له — فطلب منه الليث بن سعد أن يقيم عده وأقطعه خمسة عشر فدانا ، وكذا لحيعة أقطعه خمسة فدادين وذلك لملو منزله عندهم وهم فقهاء مصر (١) .

وقد أورد القشيري في رسالته باب الرجاء ، قصة الغلام الذي دفع إليه سيده بأربعة دراهم ليشتري بها شيئا من الفواكه للجلس ، فر الغلام بمنصور بن عمار وهو يسأل لفقيه شيئا مقابل أربع دهورات ، فأعطاه الغلام الدرهم ، فاستجاب الله لدهاء منصور حيث أعتق الغلام وأصبح حراً ، ودفع له سيده أربعة آلاف درهم ، وتاب سيده وأقطع عن شرب الخمر ، وغفر الله للغلام ولمنصور وللرجل القريب ولندمااته (٢) .

وأذكر هنا رؤيا طريفة رآها منصور تعبر عن صدق رؤيا المؤمن حيث يقول : رأيت كأنني دفوت من حجر ، فخرج على عشر نملات فلذغتني ، فقصصتها على أبي المنثى المبر البصري فقال الحمد ما تقول ، إعطني شيئا قال : إن صدقت رؤياك تملك امرأة بعشرة آلاف ، لكل نملة ألف . قال منصور : فقلت لأبي المنثى من أين قلت هذا ؟ قال : لأنه ليس شيء من الخلق يتفجع بطلته من ولد آدم إلا النساء ، فإنهم ولدوا الصديقين والأنبياء ، والطير ليس فيه شيء يتفجع بطلته إلا النحلة فلما كان من الند وجبت إلى زيادة بعشرة آلاف

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٢ ص ٧٣

(٢) القشيري : الرسالة ص ٦٤

درهم (١) . فالرؤيا في الواقع ، هي نوع من أنواع الكرامات كروية الخليل
 ابراهيم ورؤيا يوسف الصديق .

وأخيراً ، توفى منصور بن عمار سنة ٢٢٥ هـ ، وقبره بباب حـسـرب وهو
 بمكان ينفداد وعليه لوح منقوش فيه اسمه وإلى جانبه قبر ابنه سليم . مات بعد أن
 أنأكد لنا بأقواله المختلفة جانباً هاماً من جوانب الحياة الروحية في الإسلام
 ألا وهو الأخلاق أساس التصوف الإسلامي .

الفصل الثالث

معروف الكرخي

التصوف والكرامات

مصرف الكرخي

أولاً - حياته ومنزلته

نصل الآن إلى شخصية عامة في التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد، تختلف كل الاختلاف عن سابقتها شخصية تتحقق فيها الغاية التي يندسها كل صوف، ألا وهي الحب الإلهي. ويتحقق فيها مقام الولاية، مقام الذين « لا يخوف عليهم ولا هم يحزنون »، مصرف الكرخي هو « الصوة الأولى على طريق التصوف الإسلامي عامة، ومدرسة بغداد خاصة، مرقوم عليها حامل الحب، لا الخوف ». فهو يمثل « الحب الإلهي » في دور الانتقال من « حامل الخوف » عند الحسن البصري، إلى « حامل الحب » عند البغداديين. ولا تنكر أن رابعة العدوية قد سبقته في هذا الطريق، إذا نظرنا فقط إلى ذلك من الناحية التاريخية البحتة، لا من ناحية الحياة الروحية وبدئها عند كل منها.

وتتضح لنا معالم الطريق الروحي في حياة مصرف الكرخي من هذه العبارة الوجيزة التي تركها لنا أبو نعيم الإصمعي حين يقول: « كان معروف هو الملهوف إلى المعروف، من الغاني مصرف وباباقي مشغوف، وبالتحلف محفوف والعاف مألوف. فقد قيل إن التصوف الترقى من الأكدار، والتقى من الأقدار » (١).

هو معروف بن الفيزان، أبو محفوظ العابد المعروف بالكرخي، منسوب إلى كرخ بغداد. كان أحد المشتهرين بالوحد والعزوف عن الدنيا، ينفذ الصالحون ويتبرك ببقائه المأفون. وكان يوصف بأنه مجاب الدعوى ومجس

هذه كرامات ، (١) . بل يؤكد القشيري بأنه كان يستند في قبره ، والبنداديون أيضا يسمون قبر معروف بالترياء المحرّب ، (٢) . أما أبو عبد الرحمن السلمي فإنه يذكر معروف الكرخي على أنه من جهة للشيخ وقدماتهم ، وللدكودين بالورع والفتوة . كان أستاذ سري السقطي أحد صوفية بغداد . وقد صحب داود الطائي . وقبره ببغداد ظاهر ، يستشفي به ويتبرك بزيارته (٣) .

ولقد أجمع المؤرخون على أن معروف الكرخي كان من أبوين نصرانيين ، فأسلماه إلى مؤدبهم ، فقال له : إن الله ثالث ثلاثة ، فكان جوابه عليه . بل هو الله أحد ، فضربه وأسلم على يد علي بن موسى الرضا ورجع إلى أبيه فأسلم (٤) . غير أن مجلة رواية أخرى تؤكد أن أباه كان صابئاً من أهل نهر بان من قرى واسط . وكان في صغره يصل بالصبيان ويعرض على أبيه الإسلام فيصيح عليه . بل لم يكن في الرماح - في وقت - من يرف المريد من مثله ، وجمع المشايخ يعرفون في ذلك فاعله .

وهذا حجة الإسلام أبو حامد الغزالي يقول فيه : كان أحد بن حنبل وابن معين يختلفان وبألانه ، ولم يكن في عالم الطائفة (أي الفقه) مثلهما ، (٥) . وهذا يؤكد لنا منزلة معصوف الكرخي ، ليس بين الصوفية لحسب ، بل بين

(١) الخليل البندادي : تاريخ بغداد - ١٣ ص ١٩٩

(٢) القشيري : الرسالة ص ٩

(٣) السلمي : طبقات الصوفية ص ٨٤ - ٨٥

(٤) ابن الهيثم الخليل : شفاة الذهب - ١ ص ٣٦٠ ، ط القاهرة ١٣٥٠ ، ابن

الجزري : نسخة المصنوعة - ٧ ص ١٩٧ ، القشيري : الرسالة ص ٩

(٥) الرومي : تاليف الانسكار - ١ ص ٧٩ .

التقهاء أيضا . فقد قيل إن يحيى بن معين جاء هو وأحمد بن حنبل يكتبون عنده وكان عنده جزء عن أبي عازم^(١) . فقال يحيى : أريد أن أسأله عن مسألة . فقال له أحمد : دعه . فسأله يحيى عن يصدق السهر . فقال له معروف : عقوبة للقلب ، لم أشتغل وغفل عن الصلاة ؟ فقال له أحمد بن حنبل : هذا في كيسك^(٢) . ففرق واضح بين يحيى بن معين التقية الذى كان ينتظر جوابا يتصل بعلم الفقه الخاص بالظاهر وحمل الجوارح ، وبين معروف الكرخى الصوفى الذى يرى أن الصلاة ليست عبارة عن حركات يؤديها المصل بجوارحه ، ولكنها من عمل القلب حين يتجه فيها العابد إلى ربه مباشرة والصلاة في نظر الصوفية ذكر في القلب مستدام في عموم الأحوال ، فسجدتا السهر كما هما عند معروف ، عقوبة للقلب لانغضاله عن ذكر الله . وهما يحق لنا أن نستنتج أنه قم ظهر فقهاء : فقه الفقهاء وهو مرتبط بالظاهر ، وفقه الصوفية وهو مرتبط بالباطن .

بل تتضح منزلة معروف أيضا من قول عبد العزيز بن منصور سمعت جدي يقول : « كنت عند أحمد بن حنبل فذكر في مجلسه أمر معروف الكرخى ، فقال بمض من حضر هو قصير العلم . فقال الإمام أحمد : أسلك عافاك الله ! وهل يراد من العلم إلا ما وصل إليه معروف . » وحين قال أيضا عبد الله بن أحمد بن حنبل قلت لأبي : هل كان مع معروف الكرخى شيء من العلم ؟ فقال لي : يا بني كان معه رأس العلم ، خفية الله تعالى^(٣) . يضاف إلى ذلك كله أن سفيان بن عيينة قابل بعض أهل بغداد فسأله عن معروف الكرخى ذلك الحبر الذى فيه مؤكد أنهم أن أهل تلك المدينة لا يزالون يخشونه ما في فهم

(١) هو هفيم بن بشير بن أبي عازم الواسطي توفى عام ١٨٣ هـ ، كان إماما من أئمة الحديث ، وتلذذ طي يديه أحمد بن حنبل ولازمه أربع سنوات .

(٢) الخطيب البغدادي - تاريخ بغداد - ١٣ ص ١٩٩

(٣) للسمرقاني - ص ١٠٠

معروف الكرخي^(١) . وجاء رجل من الشام إلى معروف يسلم عليه وأخبره بأنه رأى في المنام قاتلاً يقول له اذهب إلى معروف فسلم عليه ، فإنه معروف في أهل الأرض ، معروف في أهل السماء^(٢) . حيثُشد ذكره السكلاياضي ضمن رجال الصوفية عن خلق بعلومهم ، وعبر عن مراجيدهم ، ونشر مقاماتهم ووصف أحوالهم قولاً وفعلاً بهد الصحابة رضوان الله عليهم ،^(٣) .

(١) المصدر السابق - نفس الصفحة

(٢) أبو نعيم - العلية - ٨ ص ٣٦٥

(٣) السكلاياضي - الصرف للفصيح ص ١١

لانيا - ما استند معروف من أحاديث

استند معروف الكرعى أحاديث كثيرة عن بكر بن خنيس ، والربيع بن صبيح ، وعبد الله بن موسى ، وابن المبارك ، وروى عنه خلف بن محمد بن عيسى ، والزياد بن جهم المروزي ، ولكنه وهو العلم الكثير غفلت الرواية عن الرواية . وما وقع من أسانيد حديثه ، ما انفق فيه كل من أبي نعيم الاصبهاني ، وأبي عبد الرحمن السلي ، والخطيب البغدادي . والحديث الذي انفقوا عليه هو ، قال خلف بن هشام : كنت أجالس معروفا الكرعى كثيرا فكنت أسمعه يقول : اللهم إن قلوبنا ونواصينا بيدك ، لم تمالكنا منها شيئا ، فإذا فطمت ذلك بها ، فكنت أنت وإياها ، وأهدما إلى سواء السبيل . قلت : يا أبا محفوظ ! أسمعتك تدعو بهذا كثيرا ، هل سمعت فيه حديثا ؟ قال : نعم ، حدثنا بكر بن خنيس حدثنا سفيان الثوري عن أبي الزبير عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو بهذا الدعاء (١) .

وقد انفرد الخطيب البغدادي بذكر هذا الحديث وهو ، قال معروف الكرعى حدثني الربيع بن صبيح عن الحسن بن عائشة : لو رأيت ليلة القدر ، ما سألت الله إلا العفو والمغفرة (٢) .

ويذكر أبو نعيم حديثا يصل سنده إلى عائشة حين يقول معروف : حدثنا عبد الله بن موسى حدثنا عبد الأهل بن أمية عن يحيى بن أبي كثير عن عروة عن عائشة قالت قال رسول الله : « الشريك أخفى في أمي من ذيئ التمل هل

(١) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ١٢٠ ص ١٩٠ ج ١ ، نهج العقيدة ٢٠ ص ٢١٦ ؛

السلي : طبقات الصوفية ص ٧٦ - ٨٧

(٢) الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ١٢٠ ص ١٩٩

الصفاء في اليقظة والطلباء ، وأدناه أن تحب كل شيء من الجور ، أو يفض على شيء من العدل ، وهل الدين إلا الحب في الله ، والبغض في الله ؟ قل تعالى :
 « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » (١) .

ولاشك أنا نلح من خلال هذه الأدب التي رواها معروف الكرخي أنها تعبر تعبيراً صادقاً عن خصائص الحياة الروحية عند معروف ، ومن أهمها فكرة القسم والدعاء الذي أسسه المحبة المتبادلة بين اليد وربه ، هذه المحبة الواضحة تماماً في الحديث الأخير .

ثالثا - التصوف عند معروف الكرخي .

إن أقدم تعريف وصل إلينا عن التصوف ، هو تعريف معروف الكرخي . فلا نجد تعريفا للتصوف قبل نهاية القرن الثاني الهجري : أي قبل معروف الكرخي المتوفى سنة ٢٠٠ هـ . وهو ليس بتعريف لهضي ، وإنما هو تبصير عن مضمون الحالة الصوفية ، وإشارة إلى ما يعتبره معروف الكرخي مقوما للحياة الروحية ، وصفة أساسية جهرية في هذه الحياة .

قال معروف : « التصوف الأخذ بالحقائق واليأس بما في أيدي الخلائق » (١) والحقائق هنا هي مقابل الرسوم الشرجية . وليس المراد هنا الأخذ بباطن الشرع وحده دون ظاهره ، بل وجوب النظر إلى باطن الشريعة أي حقيقتها ، بالإضافة إلى اقيام برسومها . والمراد باليأس بما في أيدي الخلائق الزهد فيما يملكه الناس من متاع الدنيا . فالتصوف في نظر معروف الكرخي جانبان : الزهد في الدنيا ، والنظر إلى حقيقة الدين وعدم الاكتفاء بظاهر تكاليفه (٢) .

هذا التعريف يؤدي بنا إلى نقطة عامة طالما حاول المستشرقون تأكيدها برسائلهم المبهودة التي لا تخلو من تمتع وخروج عن الحق أحيانا . فيقول نيكلسون بصدد كلامه عن الزهد والتصوف والفرق بينهما : « إن التصوف ظهر في القرن الثالث في صورة جديدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها وهي ظهور نزعة الزهد في القرن الأول الهجري . هذه الصورة الجديدة لا يمكن فهمها بأنها نتيجة تطور لعوامل روحية من صميم الإسلام نفسه وبما له دلالة ، أننا نجد أول تعريف للتصوف في أقوال معروف الكرخي وهو من أصل مسيحي

(١) البغوي : الرسالة ص ١٢٧

(٢) د . عتيق : التصوف النورة ص ٣٩

أو مندائي (صائبي) فارسي كما يدل على ذلك اسم آيسه فيروز أو فيروزان .
وهذا التعريف أيضا - كما يقول نيكلسون^(١) - يجعل تصوف معروف الكرغزي
وسيلة للمعرفة . وهذا المصير الثيوسوفي (المتصل بالمعرفة) في التصوف الإسلامي
يعتبر عنصراً يونانياً ، وهذا ما كان يقصد به نيكلسون من أنه كان هناك تيار
فكري جديد له أثره في التصوف الإسلامي . وهذا التيار الفكري غير الإسلامي
واضح كل الوضوح في أقوال معروف^(٢) .

وهذا التعريف - وإن كان عنصراً يوسوفياً متصل بالمعرفة - فهو أيضاً رأى
في التوكل نعمة له أصلاً إسلامياً بحسب ما فقد نسب إلى علي بن الحسين حفيد علي بن
أبي طالب رأى في التوكل حيث يقول : « رأيت الخير كله قد اجتمع في قطاع
الطمع عما في أيدي الناس . ومن لم يرج الناس في شيء ورد أمره إلى الله عز وجل
في كل أموره استجاب الله له في كل شيء » . (٢) يضاف إلى ذلك قول معروف
في التوكل : « توكل على الله حتى يكون هو مملوك ومؤنسك وموضع
شكراك ، فإن الناس لا ينفعونك ولا يضرونك » . (٣) وليس التوكل هنا هو
الكسل والخنوع ، بل يكون شغل الإنسان دائماً في الله وفراره إليه . ولقد مثل
معروف عن علامة الأولياء فكان جوابه على ذلك ثلاثة أرواها أن تكون
مموهه لله ، والآخرى أن يكون شغلك في الله ، والثالثة أن يكون فرارهم إليه .
يضاف إلى ذلك ما قاله معروف : « إن الله إذا أراد بعبد خيراً ، فتح عليه باب
العمل وأغلق عنه باب الفقرة والكسل » . (٤) والذي يؤكد هذا الاتجاه عند

(١) نيكلسون : في التصوف الإسلامي ص ٤ - ٢٧ .

(٢) الغبي : الصلة بين التصوف والتفكير ص ١٦٤ .

(٣) السلمي : طبقات الصوفية ص ٨٧ .

(٤) للمعبر السابق ص ٩٠ .

معروف للصبر من جهة العمل ، ما رواه الحسن بن منصور من أن معروفا ذهب
إلى حبل لم يأخذ من شاره وحدث أن معروفا كان يسبح ، فالتفتكر الحبل
هذا العمل من معروف حيث أنه لا يتبأ أخذ الثأب ومعروف يسبح ، وهذا
كان رد معروف أنه يعمل وهو لا يعمل .^(١)

ولا يخفى أن أذكر بمناسبة تعريفه التصوف جانباً عاماً من جوانب
التصوف طالعاً أشار إليه كثير من كتبا عن الصوفية وطبقاتهم . هذا الجانب
يوضح لنا اتصال الشريعة بالحقيقة عند معروف حين يقول قال لي بعض أصحاب
دلود الطائى : إياك أن تترك العمل ، فإن ذلك يربك إلى رضا مولاك . قلنا
وما ذلك العمل ؟ قال : دوام الطاعة لمولاك ، وحرمة المسلمين والصبيحة
لهم .^(٢) ودوام الطاعة هنا عن طريق القلب والجوارح . إلى جانب معرفة
منزلة المسلمين والثقة عليهم ومساعدتهم في مقاصدهم الصحيحة . وفيما قاله
معروف تنبيه على الرد على من يزعم أنه إذا وصل التقدير إلى الحضرة والذكر
والخاتمة مع مولاه استغنى عن العمل .^(٣) وهو ما يسمى بإسقاط التكليف
ورفضها التي تنبه إليها أبو القاسم القشيري فصاح صيحه المدوية في مطلع رسالته
للرجوع إلى التزام الشريعة والاعتداء الحقيقي بنة الرسول . فاستجاب لدهوره
الإمام الخزالي الذي أخذ على عاتقه مهمة التوفيق بين التصوف وتعاليم الدين .
أو بين الحقيقة والشريعة ، وأقام من الدين أساساً للتصوف . ويؤكد هذا الإجماع
عند معروف قوله : : إن طلب الجنة بلا عمل ، ذنب من الذنوب ، وكذلك

(١) أبو نعيم : الحلية - ٨ ص ٣٦٢ .

(٢) ابن خلكان : وفیات الاميان - ٤ ص ٣٦٦ .

(٣) القزويني : نتائج الافكار - ١ ص ٨٢ الملحق

انتظار الشفاعة بلا سبب هو نوع من القنوط . أما أرتقاء روحه من لا يطلع فهو جهل وحق .^(١) ثم قوله : « ما أكرم الصالحين ، وأقل الصادقين » .^(٢) يضاف إلى ذلك قوله : « إذا أراد الله بعبده خيراً فتح الله عليه باب العمل وأغلق عنه باب الجدل ، وإذا أراد بعبده شراً أغلق عليه باب العمل وفتح عليه باب الجدل » .^(٣) وكان ذلك ردّاً على السؤال الذي وجهه إليه أحمد بن حنبل ، ما علامة رضا الله سبحانه ؟ عندئذ قال أحمد لمروفي : حبى وحبك اليوم هذه الكلمات فهي جوارح الهدى ،^(٤) ولا يفوتنى قوله : إذا عمل العالم بعمله أسوت له قلوب المؤمنين فلا يكرهه إلا من بقلبه مرض .^(٥)

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن التواضع ومازلتها عند معروف الكرخي ففساهل : هل وضع معروف التواضع في مرتبة أهل من الفرائض لأهلها - فزعم الصوفية - الوسيلة التي يتقرب بها العبد من ربه ؟ وإجابة هذا السؤال نجد ما عند أبي نعيم الأصبهاني حيث يقول عبيد بن محمد الوراق : « ما رأيت معروفاً متقللاً قط ، إلا يوم جمعة ركعتين خفيفتين » . وقوله أيضاً إن معروفاً مر بقاء يقول : رحم الله من شرب ، فتقدم فشرب فقتل من ذلك : أما كنت صائماً (أو فظلاً)؟ قال : بلى ، ولكني رجوت دعاءه .^(٦) فقد رأى أن دعاء هذا السقاء له إذا شرب أفضل من استمراره على صومه ، ولما رأى عليه من علامات الصلاح

(١) السلي : طبقات الصوفية ص ٨٩ .

(٢) للسعدي السابق ص ٨٧ .

(٣) أبو نعيم : الحلية - ص ٨٠ ص ٣٦١

(٤) عبد الباقي سرور : من أعلام التصوف الأسلاخ ص ١٠٠

(٥) المروسي : نتائج الأبيكار - ١ ص ٧٩

(٦) أبو نعيم . الحلية - ص ٨٠ ص ٣٦٥

ورجائه من استجابة دعائه . ولكن هل هناك من سند إسلامي لذلك ؟ لا شك في أنه لا حرج في هذا المسلك ولا سيما عند حسن انقاص قول الرسول : « الصائم المتطوع أمير نفسه ، إن شاء صام وإن شاء أفطر » . (١) وهذا الاتجاه الذي نجد عند معروف الكرخي يجعلنا نقول أنه كان من أصحاب الحقيقة ، وهم قوم إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات ، بل بالترك وتجريد النفس من الملائق الجسدية . وهم يجتهدون أن لا يخلو صومهم وبالهم من ذكر الله وهؤلاء غير فرق الأديمين . وهم غير أصحاب العادات وهم قوم متين أمرهم ونايته تزيين الظاهر كلبس الحرقة وتدوية السجادة ، وأصحاب المبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال . (٢) ويشير إلى أصحاب العادات قول محمد بن منصور الطوسي : « رأيت معروف الكرخي ومعنى ثوب فقال لي : يا أحمد ما تصنع بهذا ؟ قلت : أقطعه قيصاً ، فقال أقطعه قصيراً ترج فيه ثلاث خصال : أولها الحق بالنسبة ، والثاني يكون ثوبك نظيفاً ، والثالث ترج خرقة (٣) وهنا نلمح إشارة معروف إلى الحرقة التي تعتبر رمزاً للتصوف عامة ، والتصوف السني خاصة ، وسوف نعد أثر هذا بوضوح عند أبي بكر الشبل الذي يمتد أثره إلى جعفر الحلي

(١) الطوسي : نتائج الأفكار - ١ ص ٨٣

(٢) فخر الدين الرزوي - اصطلاحات فرق السليين والمصريين ص ١١٤

(٣) أبو نعيم . الحلي - ٨ ص ٣٦٤

وإيا - الحب والولاية والكوفة

وقب الحسن البصري بن الناس واحطاً قال بلان الله : إذا كان الطالب على
عبدى الاستتال بن جلت نبيه ولله في ذكرى : فإذا جلت نبيه في ذكرى
عشقي وحشيت . فإذا عشقي وعشقتي فمضنا للحب بيني وبينه ، وسرت معاذ
بن عبيد لا يسر إذا ساء الناس ... أوتك الإجمال حساً ، أوتك الدين إذ
أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم فصرقت ذلك عنهم ^(١) .

هذا الأسلوب وهذا المذهب وصل مروس الكرخي الحب بالولاية وجعل
منها شيئاً واحداً فتربه الله وأدناه ، فأظهر على يديه كثيراً من الكرامات
تأيد بها ولايته وتعرف بها منزله عنده فلقبهم إذن خطرات هذا المذهب
من واقع أحوال معروف نفسه ومن واقع حياته الروحية . فأول ما يقابلنا قول
محمد بن الحسن سمعت أبي يقول : رأيت مروحاً الكرخي في النوم بعد موته
فقلت له : ما فعل الله بك قال : غفر لي ، فقلت : بزهك وروحك؟ فقال لا بل
يقبول موحلة ابن السباك ^(٢) ولزوى الفقر ، وعجبتى الفقراء ، وكانت موحلة
ابن السباك ما رواه معروف قال : كنت ماراً بالكوفة ، فوقفت على رجلاً
يقال له ابن السباك وهو يخط الناس ، فقال في خلال كلامه : من أعرض عن الله
بكلية ، أعرض عنه الله جملة . ومن أقبل على الله تعالى بقلبه ، أقبل الله تعالى
برحمته عليه وأقبل بوجهه الحق إليه . ومن كان مرة ومرة فاته تعالى برحمته تماماً

(١) جورد عبد القادر . المصروف عند قلوب ص ١٦

(٢) هو أبو الباس محمد بن مسيح ، مولد بنى عجل ، المعروف بابن السباك الناس الكوفي
فربما قد تشبه ، روى عنه أحمد بن حنبل وأتظهروا ، وهو كوفي فم بنسبهم من قرشي
لكن بالكوفة سنة ١٨٤ هـ ، وقلت لأما ابن حنبل كان - ٢ ص ٥٧٨

فوقع كلامه في قلبي وأقبلت على الله تعالى وتركت جميع ما كنت عليه إلا خدمة مولاي علي بن موسى الرضا ، وذكرت هذا الكلام لمولاي فقال : يكتبك هذه مرحلة إن استطت (١) .

هكذا جامع معروف الله بقلبه ولسانه وأخلاقه وأعماله فسكان لا يرى إلا ساجداً أو واعظاً أو ناصحاً أو مدبباً ، داعياً إلى دين الاسلام الذي أحبه منذ أن شب عن الطوق فيقول : « ليس بمسلم من امتدى في نفسه وقنع بذلك ولم يجاهد لينقل هداه إلى كل إنسان في الحياة » ومن كلفانه « إن في الذروة من الجهاد عمل المسلم في سبيل خير لإخوانه وعزة المسلمين » (٢) . وقوله « من قال كل يوم مئة مررات : اللهم أصلح أمة محمد ، اللهم فرج عن أمة محمد ، اللهم إرحم أمة محمد ، كتب من الأبدال » (٣) .

وما يدل على فناء معروف الكرسي الكامل في الله ، هذا الدعاء الذي كان يردده دائماً ، ولا يفتر لسانه عن ذكره حين يقول « حسبي الله لديني ، حسبي الله لدياي ، حسبي الله الكريم لما أمني ، حسبي الله الحكيم القوي لمن بني على حسبي الله الشديد لمن كادني ، حسبي الله الرحيم عند لاروت ، حسبي الله الرؤوف عند المسألة في القبر ، حسبي الله الكريم عند الحساب ، حسبي الله اللطيف عند الميزان ، حسبي الله القدير عند الصراط ، حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم » (٤)

(١) ابن خلكان وفيات الأعيان - ج ٤ - ص ٢٢٠

(٢) هبة الباقى سرور من أعلام التصوف - ص ٩٨

(٣) أبو نعيم - الطبعة - ج ٨ - ص ٣٦٨

(٤) هبة الباقى سرور - من أعلام ص ٩٦

ثم تنتقل إلى المرحلة الثانية في الطريق الروحي عند معروف ، مرحلة الفوق إلى الله . فيحدثنا عن تليذه سرى السقطى الصوفى المعروف فيقول : رأيت معروف الكرغى في النوم كأنه تحت العرش والبارى جلست قدره يقول لا تسكت من هذا ؟ وم يقولون : أنت تعلم يا ربنا منا فقال : هذا معروف الكرغى سكر من حبى فلا يفيق إلا بقلأى ، ^(١) وفي بعض الحكايات في مثل هذا المقام قيل إن هذا معروف الكرغى خرج من الدنيا مشتاقا إلى الله فأباح الله عز وجل له النظر إليه ^(٢) . وقد أورد ابن الجوزى حكاية عن أحمد بن الفتح أنه رأى بشر ابن الحارث في المنام فسأله عن نفسه فأخبره بأنه قد غفر له ، وأن أحمد بن حنبل قائم على باب الجنة يشفع لأهل السنة عن يقول القرآن كلام الله غير مخلوق . أما معروف فقد حالت بينهم وبينه الحجب ، فإن معروفا لم يجد الله شوقا إلى جنته ولا خوفا من ناره ، وإنما عبده شوقا إليه ، فرفعه الله إلى الرقيق الأعلى ورفع الحجب بينه وبينه ^(٣) وهذه القصة إنما تذكرنا بقول رابعة العدوية : ما عبسده خوفا من ناره ، ولا حبا لجنه ، فأكون كالاجير السوء ، بل عبده حبا له وشوقا إليه ، ^(٤) يضاف إلى ذلك كله قول معروف عندما سئل عن المحبة فكان جوابه تلخيصا وافيا وتمييزا صادقا عن معنى الحب الإلهى حين يقول : المحبة ليست من تعليم الخلق ، وإنما هي من مواهب الحق وفضله ^(٥) فالحب إذن هبة من الله

(١) ابن خلكان : وفیات الاعيان - ج ٤ ص ٣١٩

(٢) التفسير في الرسالة ص ١٤٩

(٣) ابن الجوزى : صفة الصفوة - ج ٢ ص ١٨٣

(٤) عبد الغني الطيوى ، التصوف الاسلامى الربى ص ١٥٩ - ١٦٠ ط مصر ١٩٥٥

(٥) السلى ، طبقات الصوفية ص ٨٩

ومنة بفضل بطله الله من يشاء ، فالحب حال وليس مقاماً .

وبعد أن ضمن معروف حب الله به حبه له وإشتياقه إليه وأصبح ولياً من أوليائه ، بعد أن عرف منزلته من الله وقربه منه قال لبري السقلى :

« إذا كانت لك إلى الله حاجة فاقسم عليه بى ^(١) . وكذا قوله لابن أخيه
« يا بنى إذا كانت لك إلى الله حاجة فسله بى » ^(٢) وهذه المنزلة من الله تجعل
الولى ينسب لنفسه لقب « الغوث » أو « الصليب » وهو ما نراه عند أبى بكر
الكتانى واضحاً كل الوضوح .

وفي هذه المرحلة الثالثة ، مرحلة الأبطال الذين إذا ذكرهم الله صرف هذا به
وعقوبته من أمل الأرض وهى العبارة التى فُرد ذكرها عند الحسن البصري
نرى كرامات لمعروف الكوخى تتأيد بها ولايته وحبه لله . وقد أورد الخطيب
البغدادى كثيراً من هذه الكرامات وكذا أبو نعم الإصبهاني فقد قالوا لمعروف
يا أبا محفوظ لو سألت الله أن يمطرنا ، وكان يوماً صافياً شديد الحر ، فقال :
« ارفعوا إذا ثيابكم ، فاستقوا رفع ثيابهم حتى جاء المطر ، وقيل له يا أبا محفوظ
بلغنى أمك تبنى على الماء ، فقال ما مشيت قط على الماء ، ولكن إذا همت بالعبور
جعل طرفاه فأنتظما ، ولكن رغم ذلك كله ، كان معروف لا يفضل التحدث
عن الكرامات . بل كان يحاول دائماً إخفاء ما كان له أثر كبير فى تصرف
أبى القاسم الجليل شيخ طائفة الصوفية الذى يرى أن الانكال على الكرامات أحد
العيوب التى تمنع المختار عن الفاذ إلى صومعة الحق المخفية ^(٣) فقد قيل لمعروف

(١) ابن الجوزى المحلى - ذخرات الذهب - ٢٥ ص ٣٦٠

(٢) أبو نعيم الحلية - ٨٤ ص ٢٦٤

يا أبا عنوف إنك تسمى على لاء قال هو ذا لاء ، وهو ذا أنا ، وكذا قصة طرارة بالبيت وإزلاق قدمه فأصيب وجهه ، وأنه لم يجلس سائله من ذلك إلا بعد أن أقسم بمعموده^(١) .

ثم رجع مرة أخرى إلى نيكسون لفتوح رايه في هذه الأقوال السابقة التي أوردتها لمعروف الكرخي . فيقول نيكسون إن صاحب تذكرة الأولياء قد وصف معروف الكرخي بأنه رجل غلب عليه الذوق إلى الله . ويضيف إلى ذلك قوله . ونحن نتبين في أقوال معروف الكرخي لأول مرة آثاراً لا يتطرق إليها الشك مصدرها أفكار جديدة لا تزال حتى اليوم الغمـس الأساس في التصوف الإسلامي . وهذا المصدر الجديد الذي يختص باقتراح المعرفة بالمحبة ، نجده عند الهلاليين فيما يسمى « غموس » وهو نوع من الذوق لا دخل للمقل فيه ، وشهود الحق في القلب استضاء بنور الله ،^(٢)

ولكن إلى جانب القول الذي أوردته سابقاً على لسان الحسن البصري ، نجد مصدراً آخر لأقوال معروف الكرخي في حديث مروي عن النبي ﷺ إن الله تعالى وتبارك ثراباً لأولياته إذا شربوا سكروا ، وإذا سكروا طربوا ، وإذا طربوا طابوا ، وإذا طابوا ذابوا ، وإذا ذابوا اخلصوا ، وإذا اخلصوا وصلوا ، وإذا وصلوا اتموا ، وإذا اتموا لا فرق بينهم وبين حبيبي^(٣) وهذا التحذير وإن كان من المحتمل أن يكون مروحوا حيث يبدو فيه الأثر الشيعي واضحاً فقد قلله الحاج مصححهم على من صحيفة الرضا إلا أنه يمثل إجماعاً إسلامياً ، أما فيما يتعلق بمسألة القسم المأخوذة بمعرفة الصوف الأولى غشوه ، والتي ظهرت عند معروف الكرخي لأول مرة في تاريخ التصوف الإسلامي ،

(١) القمري : الرسالة ١٦٨ ص ٦

(٢) نيكسون : في التصوف ص ٤ - ٥ إلى ص ١١٥

(٣) الشيعي . الملة بين ص ٢٢٦

نهي ليست جديدة إذا قرنت بما حدث في صدر الإسلام . فقد روي عن الرسول أنه قال : « كم من ضيف مستضيف ذي طمرين لو أقسم على الله لأبره منهم البراء بن مالك » (١) .

ويحق لنا أن نخصى مرة أخرى إلى فكرة جديدة جديدة بالنظر والإعتبار هذه الفكرة الجديدة في التصوف الإسلامي على حد قول نيكاسون ، قد مرصها هو نفسه على تخمين متماثلين ، وهي ناتجة عن قولين مختلفين لمعروف الكرخي أحدهما ورد في كتاب « تذكرة الأولياء » ، « رالآخر ورد في كتاب « طبقات الصوفية » ، فنعرض إذن لهذين القولين وما أستنتجه منهما نيكاسون ، فيقول : « وبما هو جدير بالذكر أن معروفا الكرخي كان من أصل صابئي على حد قول أبي المحاسن فيه فإنه يقول « كان أمراء من الجهل واسط من الصابئة » فلا يبعد أن معروفا كان من المندائيين الذين ذكرهم القرآن باسم الصابئة وسماهم المسلمون « الملحقة » لكثرة الإغتيال في شعائرهم الدينية وقد أقام هؤلاء المندائيون في أرض البطائح بين البصرة وواسط ، وكان مؤسس مذهبهم رجلا يدعى المسيح . ويظهر أنهم كانوا بقية فرقة « غنوصية » قديمة كأيدي على ذلك إسمهم فإذا لم يكن معروف الكرخي نفسه من أولئك المندائيين ، فقد كان على كل حال على علم بمذهب صابئة البطائح ومن القريب حقا أن نجد بين الأقوال المأثورة أنه ذلك القول الذي ينفبه إليه صاحب تذكرة الأولياء وهو « غنوصا أبصاركم إذا كان السكل من ذكر وأنى » ، لأن فيه إشارة إلى مذهب المندائيين أو المسيحيين وهو المذهب القائل بأن الكونين ذكر وأنى » (٢) .

(١) ابن الجوزي - صفوة الصفوة - ص ١٠٦

(٢) نيكاسون في التصوف الإسلامي ص ١٦ - ١٧

ولكن نيكلسون استدرك قوله السابق ، فكتب بعد هذه المقالة تعقيبا في
الجملة الملكية الآسيوية سنة ١٩٠٦ يقول فيه : « ولكنني منذ ذلك الحين هتفت
على الأصل العربي لهذه الجملة في طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلي وهو :
« قال الجنيد سمعت السري يقول سمعت معروف الكرخي يقول : غضوا أبصاركم
ولو عن شاة أني » (١) . ولا بد لي من أن أعترف بأن هذه العبارة لا صلة لها
إطلاقا بمذهب المتدائمين ، ولو أن دعواى العامة بأن معروف الكرخي كان
متأثرا بمذهب المتسددائمين ، لا تزال قائمة على الرغم من أنني لم أوفق بعد إلى
تهديد وجوه الشبه بين مذهبهم ومذهبهم ، (٢) فأين الدليل على ذلك ؟ وما هذا
التناقض من قبل عالم مستشرق كبير مثل نيكلسون ؟ ألا يحق لنا أن نجعل الآية
القرآنية ، قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، مصدرا إسلاميا
حقيقيا لقول معروف ، بدلا من الرجوع إلى مصدر آخر لا صلة له البتة بمرعوف
الذى أسلم وهو صبي صغير ، وبدلا من الوقوع في تناقض وتضارب الآراء .

وقد أتجه بعض المعكرين إلى القول بأن معروف الكرخي كانت تغلب عليه
السمات القبيحة . ودليلهم على ذلك أنه أسلم على يد علي بن موسى الرضا (٣) .
وهو الذى شجعه على الزهد ، وكان أيضا من مواليه . وأنه أخذ الفيض عنه ، وتعلم
الطريق منه وتسلم منه منصب مشيخة المشايخ ثم أدعاهم أن أصحاب كتب التصوف
يلزمونه محبة الإمام الرضا إلى مماته وصفه حاجبا له ، بل يعملون موت معروف

(١) السلي . طبقات الصوفية ص ٨٨

(٢) نيكلسون . في التصوف الاسلامي ص ١٧ وحكما الهامشي

(٣) هو أبو الحسن علي الرضا بن موسى الكاظم بن جعفر الصادق بن محمد الباقر بن علي زين
العابدین وهو أحد الأئمة الإثني عشر على اعتقاد الإمامية ، وكان المؤمن قد زوجه أبنته
أم حبيب وجمه ولحقه منه ، ولد سنة ١٥٣ بالمدينة وتوفي مسووما سنة ٢٠٧ ، ابن خلدكان

وفاته الامين ص ٢٢

على باب دار علي بن موسى حين كسر الفيلة أضله بأزحامهم على الباب كما يقول السلي (١)

ودليل آخر على تشيع معروف أن ابن السماك الذي تزعم برعته ، كان مولى لبني عجل القتيبة الذي أسست مدرسة القضاة ودولة له (أى التشيع) أما قول معروف فهو : « ندو بالله من طول الأمل فإنه يمنع خير العمل » (٢) . فهو متصل بما ذكر من علي بن أبي طالب حين يقول : « إن أخوف ما أخاف اتباع الهوى وطول الأمل » (٣) وأضيف إلى ذلك أن قول معروف السابق يتصل بقول علي بن موسى الرضا نفسه الذي أسلم على يديه :

كما يأمل مدأ في الأجل والمأيا هي آفات الأمل
لا تمرنك أباطيل المني والزم القصد ودع لك المال
إنها الدنيا كظل زائل حل فيه راكب ثم ارتحل (٤)

ولكن ردنا على هذا كله أن معروف الكرخي متأثر بالإسلام ككل ، وبكل شخصياته على يد سواء فكان إسناده للأحاديث التي لها طابع يتصل بنوع الحياة الروحية التي كان يعيشها ، ورأينا كيف أثر الحسن البصري في تصوفه ، كل ذلك يعللنا نؤكد أن صاحب الكرامات معروف الكرخي لم يكن شيعيا ، بل هو متمسك بالمذهب السني المتكامل . بل أضيف إلى ذلك ما أورده كل من ابن النديم والقشيري بما يؤكد هذا الاتجاه . فيقول ابن النديم : إن جعفر الحلي أخذ من المنهيد ، من السري السقطي ، من معروف الكرخي ، من

(١) العقبى . المجلد ٢٢٨ - ٢٤١

(٢) أبو نعيم . العلبة ٨٠ ص ٣٦١

(٣) العقبى . المجلد ٦٩

(٤) ابن سكتير . البداية والنهاية ١٠٠ ص ٢٤١

فوق السنجي ، من الحسن البصري ، وأخذ الطين البصري عن أنس بن مالك ،
ولقي الحسن سبعين من البصريين (١) أما القهري فيذكر أن القليل أخذ عن
الجنيد ، عن السري ، عن معروف الكرخي ، عن دارة الطائي ، وداود الطائي
لحق التابعين (٢) . ومثل هذه الأسانيد تؤكد لنا أن التصوف عامة وتصوف
معروف خاصة له صلة وثيقة بالمصر الإسلامي الأول .

وأخيراً ، فقد توفي معروف الكرخي سنة ٢٠٠ هـ . كما يؤكد الخطيب
البغدادي وقد أباحه الله الجنة ، إلا أن في نفسه حسرة حيث أنه خرج من الدنيا
ولم يتزوج . قال معروف : « وددت أني كنت تزوج » . مات معروف
ولكن ذكره باقية ، فقد قيل إنه رؤى في المنام فمثل : ما صنع الله بك ؟ فقال :

موت التقي حياة لا انقطاع لها

قد مات قوم وم في الناس أحياء (٣)

(١) ابن القيم . المبررات ص ٢٦٠

(٢) القهري . الرسالة ص ١٢٤

(٣) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ١٣ - ١٠٦ - ٢٢٠

الفصل الرابع

بشر بن الحارث الحافي

التصوف والزهد

بشر بن الحارث الحافي

أولاً - حياته ومثله :

ليس الغرض من هذا الفصل ، ذكر جانبين مختلفين من الحياة الروحية ، خاصة وأن التصوف قد إستتب أمره ، وأصبحت له قواعده . فلن أتحدث هنا عن مرحلة الزهد المنظم الذي يوشك أن يتطور إلى التصوف بل الغرض الحقيقي هو إعتبار الزهد هنا عنصراً أساسياً من عناصر الحياة الروحية عند بشر . هذا المنصر الذي تتمثل فيه ثورة التصوف على الدنيا في كل ما ينطوى تحت ذلك الوصف العام الذي عثرت له باسمه التصوف والزهد ، وإن كان يقال إن التصوف غير الواحد لا وجود له في البينات الدائنية ، على العكس من وجود الزاهد غير المتصرف . إلا أنني قد تمودت دائماً أن أذكر الصفة الغالبة على حياة كل صوفي أو زاهد . فإن الذي نقيته من أقوال بشر الحافي ، أنه من أصحاب العبادات وهم قوم يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الاشتغال . وذلك على العكس من معروف الكرخي الذي كان همه الاشتغال بالفكر والتجريد أي تجريد النفس عن الملاقاة الجسدية بمد أداء الفرائض .

هو أبو نصر بشر بن الحارث بن عبد الرحمن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبيد الله ، وكان اسم عبادة قبل أن يسلم على يد علي بن أبي طالب هو « بعبور » وكان بشر من أبناء أهل خراسان ، أصله من سر من قرية من قرى يقال لها مازسام . وهو من أولاد الرؤساء والكتاب ، ولد سنة ٥٠ هـ بمرو . نزل بفنداد طلباً للحدِيث ، وسكن بها . ولم يملك بشر بفنداد ملكاً قط ، وكان لا يأكل من غلتها وروما ، لأنها من أرض السواد التي لم تقسم . يقول السخاوي في طبقات الأولياء

إنه ثورى المذهب فى الفقه والورع جميعا .^(١) وقد قيل إنه كان من كبار الصالحين ، وأعيان الانقياء المتورعين . وكان من أهل عصره فى الورع والزهد ، وتفرد برفرر العقل ، وأنواع الفضل ، وحسن الطريقة وإستقامة المذهب ، وهزوف النفس وإسقاط الغفول .^(٢)

أما عن سبب تسميته بالخافى ، فقد أجمع المؤرخون أنه جاء إلى إسكاف يطلب منه شها لإحدى تمليه وكان قد إقطع ، فقال له الاسكافى : ما أكثر كلمتكم على الناس (ويقصد بهم هنا الصوفية) فألقى النمل من يده والآخرى من رجله ، وحلف لا يلبس نعلا بعدما فصار ذلك أسلوبا خاصا به ، وعلامة تميزه عن بقية الصوفية . فكان بشر فى حديثه يطلب العلم ويمشى فى طلبه حافيا ورأى أن طالب العلم يمشى فى سبيل الله فأحب تسميه قدميه بالنفسار . فكان أسفل قدمه أسود من التراب لكثرة مشيه حافيا . وكان مسنده فى ذلك قول الرسول : من أغبرت قدماه فى سبيل الله حرمها على النار .^(٣) يضاف إلى ذلك أن فضالة بن عبيد والى مصر روى أشمك حافيا فقيل له : أنت الامير وأنت هكذا ؟ قال : نهانا رسول الله عن الارفاء وأمرنا أن نحتفى أحيانا .^(٤) وكان بشر شاطرا (أى لصا) فى بدء أمره . فتاب وأستغفر . وسبب توبته أنه وجد رقعة فيها اسم الله عز وجل فى أمن حمام فرفقها ورفع طرفه إلى السماء

(١) ابن خلدون : وفيات الاعيان - ١ ص ٢٤٨ ، ابن الهيثم المختل : غزوات الذهب - ٢ ص ٦٠ ، ابن سعد : الطبقات الكبير - ٧ القوم ٢ ص ٨٣ عن تصحيحه وطبعه د . برنوسير ، طبع ١٣٣٢ هـ

(٢) المطيب البندادى - تاريخ بغداد - ٧ ص ٦٧

(٣) ابن الهيثم المختل : غزوات الذهب - ٢ ص ٦٠ - ٦١

(٤) العيني - ١ ص ٢٦٣

وقال : سيدى اسمك هنا ملق بـداس ، ثم ذهب إلى عطار فاشفى بدروم قالية
وضمخ تلك الرقعة منها ووضعها حيث لا تنال ، فأحى الله قلبه وألهمه رشده
وصار إلى ما صار إليه من العبادة والزهادة حتى قيل أنه رأى فيها يرى النائم كأن
قائلاً يقول له : يا بشر طيبت لىسمى لأطيين لىسك فى الدنيا والآخرة فعمل الله
له شهرة وصيتاً وذكراً جليلاً بما حسن من أخلاقه وأزوى عن الناس ما قبح منها
حتى لا تذكر إلا بالحقان وقد تحقق له ذلك^(١) . فقد قيل إن رجلاً ذهب إلى
بشر وقال له : لى رأيت رب العزة تعالى فى المنام وهو يقول لى : أذهب إلى
بشر فقل له : يا بشر لو سجدت لى على الجمر ما أدبت شكرى فيما قد بثت لك - أو
نشرت لك - فى الناس . فقال له : أنت رأيت هذا ؟ فقال : نعم رأيت له ليلتين
متتاليتين . فقال بشر لا تخبر به أحداً ، ثم دخل ودلى وجهه إلى القبلة وجعل
يبكى ويضطرب ويقول : اللهم إن كنت شفى لى فى الدنيا ، ونوت باسمى ،
ورفعتنى فوق قدرى على أن تفضحنى فى القيامة ، الآن فمجلس عقوبتى ، وخذ
منى بقدر ما يقوى عليه يدى^(٢) .

وقد بلغ من رفيع قدره أن المأمون استشفع بأحمد بن حنبل فى أن يأذن له
فى زيارته فأبى . وكان المأمون يقول : لم يبق فى هذه السكورة أحد يستشفى منه
غير هذا الشيخ بشر بن الحارث^(٣) . وسئل أحمد بن حنبل عن مسألة فى الروع
فقال : استغفر الله ، لا يحل لى أن أسكلم فى الروع ، وأنا آكل من غلة بغداد .
لو كان بشر بن الحارث صلح أن يبيعك عنه فانه كان لا يأكل من غلة بغداد ولا

(١) ابن كثير . البداية والنهاية - ١٠ ص ٢٩٨ ، المعجم - الرسالة ١ ، المروسى .

مناجى الأفكار - ١ ص ٨٩

(٢) الخطيب البندادى - تاريخ بغداد - ٧ ص ٧٨

(٣) السلى . طبقات الصوفية - ٤٠

من طعام السواد يصلح أن يتكلم في الروح،^(١) بل يذكر لنا أبو نعيم
الاصمعي أن بشر بن الحارث قال: أدخل أحمد بن حنبل الكوفة فخرج ذهاباً
أحر وآل عليه، فبلغ ذلك أحمد فقال: الحمد لله الذي أَرْضَى بِبَشَرٍ بِمَا ضَعَّاهُ^(٢)
وربما كان ذلك بمناسبة قول أحمد بن حنبل بأن القرآن غير مخلوق وإماتته من
القول بغيره. وقد أورد الخطيب البغدادي كثيراً من الحكايات التي تدل على أنها
منزلة بشر بين الفقهاء والصرفية من ذلك قول أحمد بن أبي خيثمة أن بشرأ
قد ذكر بين جماعة، فقال أبوه إن كان رجل تأذب بمذهب رجل - يعني سفيان
الثوري - ففاقه، فقلت بشر لولا ما سبق لسفيان الثوري من السن والعلم.
ونضيف إلى ذلك قول يحيى بن أكثم: «ما بلغنا عن عامر بن عبد قيس شيء لم
يكن في قلب بشر مثله». وقول محمد بن المثنى عندما قال لأحمد بن حنبل:
ما تقول في هذا الرجل؟ فقال لي أي الرجال؟ فقلت له: بشر، فقال لي:
سألتني عن رابع سبعة من الأبدال، أو عامر بن عبد قيس^(٣). ما مثله عندى
إلا مثل رجل ركز دحاً في الأرض، ثم قعد على السنان، فهل ترك لأحد موضعاً
يقعد فيه؟ وهنا إشارة واضحة من أحمد بن حنبل إلى الأبدال الذين سيكون لهم
شأن كبير ثم وغيرهم ويكرنون للأولياء بمثابة «حكومة باطن» على رأسها
«القطب»، كما يقول نيكلسون. ونجد مثل ذلك أيضاً ما ورد عن الرسول

(١) ابن الجوزي: مئة الصفوة - ٢ ص ١٨٧ - ١٨٨

(٢) أبو نعيم - الحلية - ٨ ص ٣٣٧

(٣) هو عامر بن عبد الله بن عبد قيس، انتهى الزهد إليه وكان ممن تخرج على أبي موسى
الأشعري في السك والتبذير، ومنه لئن التزمت وعت أخذ الطريقة - أبو نعيم الأصمعي:

الحلية - ٢ ص ٨٧ - ٩٤

ما معناه أن الله تعالى في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم عليه السلام .
وسياتي ذكر ذلك كله بمناسبة الحديث عن أبي بصير الكتاني أول من أشار
إلى هذه الحكمة .

ولما قيل لأحمد بن حنبل مات بشر بن الحارث قال: مات رحمه الله وما له نظير
في هذه الأمة إلا عامر بن عبد قيس ، فإن عامراً مات ولم يترك شيئاً ، وهذا قد
مات ولم يترك شيئاً ، ثم قال : لو تزوج كان قد تم أمره ، والواقع أن بشر بن
الحارث قد تنبه لمسألة الزواج ، فقد قيل له : لم لا تزوج ؟ فقال: لو أظنّ زمان
عمر وأعطاني كنت أتزوج . وقيل له أيضاً : لو تزوجت تم نسلك ، قال :
أخاف أن تقوم بمقبي ولا أقوم بمحبها ، قال تعالى : « ولئن مثل الذي علمين
بالمعروف » . يضاف إلى ذلك أن بشراً كان دائماً يقول إن من لم يمتح إلى النساء
فليتيق الله تعالى ، ولا يأتفأفناذهن . ولو أن رجلاً جمع أربع نسوة يحتاج
اليهن ما كان مسرفاً . وقيل له : لم لا تزوج وتخرج عن عاقلة السنة ؟ فقال :
إنني مخفول بالغرض من السنة ، يعني بالغرض مجاهدة النفس وتصفيتها من
الأخلاق الرديئة ^(١) . وهكذا لم يكن بشر بن الحارث مقلداً لرهبان الصاوي
ولم يكن إمتناعه عن الزواج خروجاً على مبادئ الإسلام ، ولكنه كان يشعر
في قرارة نفسه أنه ليس في حاجة إلى القدوة ، وكل ميسر لما خلق له .

ولكننا نجد إجمالاً جديداً عند أبي طالب المكي ذكره في كتابه « قوت
القلوب » ، وهو إباحة الزوجة لجميع المسلمين بعد الماتنين من الهجرة حيث يقول:
« وفي خبر إذا كان بعد الماتنين أبيضت المزوجة لأمي ، ولأن يرى أحدكم جرو
كلب خير من أن يرى ولداً » ، والخبر المشهور يؤكد ذلك وهو « خير الناس

بعد اللاتين الخفيف الحاذق الذي لا أهل له ولا ولد . . ويظهر أن مثل هذه الأحاديث كان لها أثر في الفصل في هذه المسألة ، فقد ظهر نظام الرتبة في الإسلام حوالى هذا التاريخ تقريبا^(١) وقد رأينا أثر ذلك واضحا عند معروف الكرخي الذي رغب عن الزواج ، وما نحن نراه مرة أخرى عند بشر الحافي .

ولا شك في أن منزلة بشر بين العقباء والصوفية على حد سواء تتضح من قول إبراهيم الحربي أنه قد رأى رجالا في الدنيا ، ولم ير مثل ثلاثة : أحمد بن حنبل وتمر بن العلاء أن تله مثله ، وبشر بن الحارث وكان يملؤه من قرنه إلى قدميه عقلا ، وأبو حنيفة القاسم بن سلام وكان كجبل نفخ فيه علم ، يضاف إلى ذلك قوله : « إن بغداد ما أخرجت أتم عقلا ولا أحفظ من لسانه من بشر بن الحارث حيث كان في كل شجرة منه عقلا ، وطوى الناس حقه خمسين سنة ، ما عرف له غيبة مسلم . لو قسم عقله على أهل بغداد صاروا عقلاء ، وما نقص من عقله شيء . » ومن ذلك قول أبي حنيفة بن الجلاء أنه رأى ذا النون وكانت له العبارة ، وسهلا (القسري) وكانت له الإشارة ، ورأى بشر بن الحارث وكان له الورع . إلا أنه كان شديد الميل إلى أستاذه بشر^(٢) ، وهذا دليل قاطع على منزلة بشر بين المسلمين جميعا .

ولذلك كله نجد الكلاباذي يذكر بشر بن الحارث ضمن من نطق بعلم الصوفية ، وعبر عن مواجدهم ، ونشر مقاماتهم ، ووصف أحوالهم قولا ونعلا بعد الصحابة رضوان الله عليهم^(٣) وكان ترتيبه الرابع في الطبقة الأولى

(١) يكتسون ٢ في التصوف الإسلامي ص ٧٠

(٢) الحلي البندادي : تاريخ بغداد = ٧ ص ٧٢-٧٣

(٣) الكلاباذي : التعرف للذهب ص ١١

من طبقات الصوفية السلي وقد ذكره ابن الدليم ضمن أسماء الزهاد والعباد
والصوفية ، وأن له من الكتب ، كتاب الزهد ، (١)

وعما يؤكد منزلة بشر رطل كعبه في ميدان التصوف ، أن ابن الجوزي الذي
أفرد جزءا كبيرا من كتابه ، تليس إبليس ، في نقد مسالك الصوفية ، قد
استشهد بموقف بشر على خطأ مسلك متأخري الصوفية فيقول : « وقد رأينا
جمهور المتأخرين منهم مستريحين في الأربطة من كد العاش ، مذواغلين بالأكل
والشرب والغناء والرقص يطلبون الدنيا من كل ظالم ، وأكثر أربطتهم قد
بناها الظلمة ووقفوا عليها الأموال الحبيثة . وقد ليس عليهم إبليس أن ما يصل
إليكم رزقكم ، فاستعاضوا عن أنفسكم كافة الورع ، فمستهم دوران المطبخ والعدام
والماء المبرد . فأين جمع بشر ، وأين ورع سري ، وأين جد الجند ١٤ ، (٢)

(١) ابن الدليم : القهر - ص ٢٦١

(٢) ابن الجوزي ، تليس إبليس ص ١٨٦

ثانياً - ما رواه بشر بن الحارث من أحاديث

رجل بشر الحافي في طلب العلم إلى مكة والكوفة والبصرة ، وسمع من وكيع وعيسى بن يونس ، وشريك بن عبد الله ، وأبي معاذ ، وأبي بكر بن هياش ، وحفص بن غياث ، وإسماعيل بن علية ، وحامد بن زيد ومالك بن أنس ، وأبي يوسف القاضي ، وابن المبارك ، وهشيم ، والمصنف بن عمران ، والفضيل بن عياض ، وأبي نعيم في خلق كثير . ويدل ذلك كله على منزلته بين أهل الحديث ، إلا أنه لم يتصد للرواية . فلم يضبط عنه من الحديث إلا اليسير (١) . وكان لا يروى إلا الصحيح منه ، غير أنه كره الرواية آخر الأمر . وربما ترجع كراهيته لذلك أنه كان يفتي في أول أمره وقد جرح كما يقول علي بن خشرم وهو أن عم بشر (٢) وقال رجل لبشر لم لا تحدث ؟ قال : أنا أشتري أحدث ، وإذا اشتريت شيئاً تركته . وقال : إني وإن أذنت للرجل وهو يحدث ، فإنه عندي قبل أن يحدث أفضل كثيراً من كائن من الناس ، وإنما الحديث اليوم طرق من طلب الدنيا ولذة ، وما أدرى كيف يسلم صاحبه ، وكيف يسلم من يحفظه ، لا شيء يحفظه ، وأني لأدعو الله أن يذهب به من قلبي ويذهب بحفظه من قلبي . وإن لي كتباً كثيرة قد ذهبت ، وأراها موطأ وبري بها فآخذها وإني لأم بدفنها وأنا حي صحيح ، وما أكره ترك ذلك خير عندي . وما هو من سلاح الآخرة ، ولا من عدد الموت (٣) . يضاف إلى ذلك قوله : لو أن رجلاً كان عندي في مثال سفيان ومعاذ ، ثم جلس اليوم يحدث ونصب نفسه ، لا تقص عندي نقصاً شديداً .

(١) ان الجوزي . صفة الصفوة ٢ - ص ١٨٩

(٢) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ٢ - ص ٦٨

(٣) المصدر السابق ص ٦٩ - ٧١

وإذا حاولنا التعرف على طريقة بشر في إلبات صحة الحديث ، فاعلمنا إلا أن نقيم مقارنة بينه وبين أحد بن حنبل فكان منيع ابن حنبل في « الجرح والتعديل » المرتبط بإلبات صحة الحديث ، هو الاعتماد على شخصية المحدث . أما منيع وجعل الزهد والتصرف بشر الحافظ ، فكان يعتمد على فكرة الإصالة بين المحدثين ، وهل هناك صلة بينهم حتى يصح السند . فيقول عباس بن عبد العظيم النعمري : كنا عند أحد بن حنبل فذاكره إنسان بحديث رواه عيسى بن يونس ، فقال أحد : ما روى عيسى بن يونس هذا الحديث ، ثم قال : استغفر الله فما يوجد إلا عند بشر بن الحارث قال عباس : فقلت أنا ما أجده سبيلا إلى صلة بشر إلا بهذا الحديث فبحث فسلمت عليه ، وحكيته القصة وما قاله أحد . قال فجعل يقول (أى بشر) : ألبني الهافية ، ألبني الهافية ، إن هذا لبلاء وفطنة . يذكر حديث فيقال لا يصح إلا عند رجل قال : أقول أنا في نفسي كم بين الرجلين ؟ (١) .

وقد ذكر أبو نعيم الأصبهاني ثلاثة أحاديث رواها بشر بن الحارث تابع منها اتجاهها سنيا ، ولا نرى فيها تشيحا كما يدعى بعض المفكرين أول . هذه الأحاديث قال بشر بن الحارث حدثني زيد بن أبي الزرقاء حدثنا الوليد بن مسلم عن سعيد بن عبد العزيز عن يونس بن ميسرة عن عبيد الرحمن بن أبي عميرة اللزني أنه سمع رسول الله وذكر معاوية فقال : اللهم أجمله هاديا مهديا وراهد به .

والحديث الآخر : حدث بشر بن الحارث عن علي بن مسهر عن المختار بن قائل عن أنس بن مالك قال : وسمي وفد المصطلق إلى رسول الله صلى الله عليه

وسلم فقال : له إن جئنا في الشام القابل فلم نجدك إل من ندفع صدقاتنا ؟ قال فقلت له ، فقال قل لهم : إذهبوا إلى أبي بكر . قال فقلت لهم فقالوا : قل له فإن لم نجد أبا بكر ؟ قال فقلت له فقال : قل لهم اذهبوها إلى عمر . قال فقلت لهم فقالوا قل له : فإن لم نجد عمر ؟ قلت له فقال : إذهبوها إلى عثمان ، وتبا لكم يوم يقتل عثمان .

أما الحديث الثالث : لم يذكره روي عن الرسول ، بل عن علي بن أبي طالب مما يؤكد هذا الإنجاء الذي حدث بشر بن الحارث عن عبد الله بن دارة الحرابي عن سعيد بن عمرو بن سريث قال سمعت علي بن أبي طالب يقول علي للنبي : إن أفضل الناس بعد رسول الله أبو بكر وعمر وعثمان رضي الله تعالى عنهم .

ونفس الحديث ولكن بصورة أخرى يصل سنده إلى أبي جحيفة ومعهما بشر من الصحاح بن المنهال حيث يقول أبو جحيفة : خطبنا علي بن أبي طالب على منبر الكوفة فقال : ألا إن خير الناس بعد رسول الله أبو بكر ثم عمر ، ولو شئت أن أخبركم بالثالث لأخبركمكم ، ثم نزل من على المنبر وهو يقول : عثمان ، عثمان ، (١) ونفس الحديث ذكره الخطيب البغدادي (٢) .

وقد اتفق كل من أبي نعيم والسمعاني في هذا الحديث ، قال بشر بن الحارث : أخبرنا المعافي بن حمران عن إسرائيل عن مسلم اللاتقي عن حبة الرقي عن علي رضي الله عنه قال : قال النبي صلى الله عليه وسلم : كلوا التوم نيئا ، فلو لا أن ذلك

(١) أبو نعيم . الحلية - ص ٣٠٨ - ٣٠٩

(٢) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد - ص ٧٦

(٣) السلي . طبقات الصوفية ص ٣١ - ٣٢ ، أبو نعيم . الحلية - ص ٣٠٧

وروى بشر حديثاً يصل سنده إلى عائشة حيث قالت : يا رسول الله هل حل النساء قتال ؟ قال نعم جهاد لا قتال فيه ، الحج والعمرة .

وكانت رواية الأحاديث عند بشر تتمصل إحصالاً مباشراً بالقدر الذي يكون به خلاص الإنسان ونجاته والاستفادة من حفظه الأحاديث وكتابتها القيمة . فقد حكى أنه قال لأصحاب الحديث أدركاه الحديث ، قبل وما زكاة الحديث ؟ قال : إعملوا من كل مائتي حديث بخمسة ، يعني من كل مائتي حديث تكتبونها وتحفظونها كما يجب حل أحدكم إذا ملك مائتي درهم خمسة دراهم ^(١) .

ومثل هذا القول نراه عند الغزالي الذي ذهب إلى أنه يجب حل للريد تحصيل علم الشريعة بقدر ما يعمل بأوامر الله ويقف من أنواهيه . ولا يجب عليه من علم الشريعة سوى ذلك . وأما غير علم الشريعة فيكفيه أن يتمم القدر الذي به خلاصه ونجاته . فقد قيل عن الشيلي رحمه الله أنه قال : إني خدمت أربع مائة أستاذ وقرأت عليهم أربعة آلاف حديث واخترت منها حديثاً واحداً وعملت به وتركته باقيها لأنني تأملت في هذا الحديث الواحد فראيت فيه خلاصي ونجاتي وأيضاً رأيت أن علم الأولين والآخرين مندرج فيه وهو قوله صلى الله عليه وسلم : « أعمل لدينك بقدر مقامك فيها ، وأعمل لآخرتك بقدر بقائك فيها ، وأعمل لله بقدر حاجتك إليه ، وأعمل للنار بقدر صبرك عليها » ^(٢) .

(١) السراج الموعود . المجلد ٢١٤ ، المطبوع في : تاريخ بغداد ٧٠ ص ٦٩

(٢) أرى حاشية الغزالي . خلاصة الصانف في التصوف ص ١٤٠-١٤١ مرقبها من القلوسية

للحرية محمد أمين السكودي ، القاهرة الطبعة الثانية .

ثالثا : التصوف عند بشر

سميت الصوفية صوفية لصفاء قلوبها وثبات أسرارها ، قال بشر : الصوف من صفا قلبه . إذن هذه هي السمة الرئيسية للتصوف عند بشر خاصة والصوفية المسلمين عامة ، وهذا هو الإتجاه الذي أحبطه بصفة دائمة وكما قلنا ذلك من قبل في الفصل الثاني من الباب الأول . فليس التصوف ندية إلى الصوف الذي تميز بلبسه رهبان المسيحية . بل سوف نجد الحياة الروحية التي كان يحياها بشر بن الحارث إنما هي مبنية أساسا من صفة الصفاء . وهذا يؤكد أن دعوى اشتقاق كلمة « صوف » من الصوف ، ليس لها من الصديق إلا صحة اشتقاقها العنصري ، فيكسبون نفسه الذي يؤيد هذا الاشتقاق بمجرد فيعترف بضعف هذا الرأي كما ذكرنا ذلك من قبل .

وقد سبق تعريف التصوف عند معروف الكرخي بما يعطى هذا الرأي وهذا الإتجاه عندنا قوة وسندا ، وهو التعريف الذي يؤكد أن التصوف مشتق من الصفاء . يضاف إلى ذلك قول عمران الورداني : تحرق إزار بشر فقالت له أختي : يا أخي قد تحرق إزارك وهذا البرد ، فلو جئت بقطن حتى أغزله ؟ قال : فكان يحس باستار بن^(١) والثلاثة قال فقالت له : إن الغزل قد اجتمع أفسلا تلم إزارك إن أردت السرعة ؟ فقال لها : هايمه قال فاخرجته فوزنه وأخرج الواحه وأخذ يحسب الأسامي فلما رآها قد زادت فيه قال : كما أفسدتيه فخذيه .^(٢) وهنا نرى بشر يستخدم القطن ، ولم يستعمل الصوف لإزارا له . بل كان يكره ليس الصوف : فقد سئل عن ذلك فتنق عليه وتبين الكراهة في وجهه ثم قال : ليس

(١) الاستار في العدد أربعة ، وفي الزنة أربعة مثاقيل ونصف .

(٢) الحبيب البندادي . تاريخ بغداد ج ٧ ص ٢٤ وابن الجوزي . صفة الصوفة ج ٢

المخرو القصير أحب إلى من لبس الأصوف في الأضمار . وهذا يذكرنا بقول
سفيان الثوري لرجل صوفي : يا - لك هذا بدعة ، ١٧٠ أي أن أقطاب صوفية
المسلمين لا يقبلون كل ما هو غير متفق مع مبادئ الكتاب والسنة .

ويتضح منهج بشر الحافي في طريقه إلى الله من هذا القول : . من أراد أن
يكون عزيزا في الدنيا سليا في الآخرة ، فلا يحدث ولا يشهد ولا يؤم قوما ، ولا
ياكل لأحد طعاما ، . لأساس التصوف عنده هو الزهد في كل ما لا ينفع
للآخرة ، حتى الحديث وروايته كرهه بشر وقد سبق تفصيل ذلك وهذا الإجماع
بؤكدته ما أورده الشمراني في كتابه حيث يقول بشر : كان الدنيا رضى الله عنهم
موصوفين بثلاثة أشياء : صدق اللسان ، وطيب المطعم ، وكثرة الزهد في
الدنيا . اليوم لا أهرف في هؤلاء أحدا فيه واحدة من هذه الخصال . فكيف
أعجبهم ، أو أبش في وجودهم ؟ وكيف يدهى هؤلاء العلم وهم يتخايرون على
الدنيا ، ويتحاسدون عليها ، ويبحسون أقرانهم عند الأمراء ويستأجرونهم . كل
ذلك خوفا أن يميلوا إلى غيرهم بسخطهم وسخطهم . يا علماء السوء ! أنتم ورثة
الأنبياء وإنما روثكم العلم فحملتوه وزغتم عن العمل به ، وجعلتم علمكم حرفة
تكتسبون بها معاشكم أفلا تخافون أن تكونوا أول من تسمر به النار ؟ ١٧١ وهنا
نرى تماقا بين الصوفية والفقهاء .

وأساس هذا الزهد عنده هو : الروح ، الذي يستبهر السراج الطوسي مقاما
شريفا لقول الرسول : ملاك دينكم الروح . ومثاله ما حكى عن بشر الحافي
أنه حمل إلى دعوة ، فوضع بين يديه طعام ، فجهد أن يمد إليه يده فلم تمتد ، ثم

(١) ابن الجوزي - تليس إيليا ص ٢٠٩ - ٢٠٠

(٢) السوانى : الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦٧ - ٦٨

جهد فلم تمتد ثلاث مرات فقال رجل من كان يعرفه : إن يده لا تمتد إلى طعام حرام أو فيه شبهة ، ما كان أغنى صاحب هذه الذرة أن يدهر هذا الرجل إلى يته .^(١) وكان بشر يعمل الخنازير ويعيش منها حتى مات ، ولا يقبل من أحد عطية أو هدية سوى رجل من أصحابه وبما قبل منه كائلا : لو أن أحدا يعطى له لأخذت منه . ولكن يعطى بالليل ويتحدث بالنهار .^(٢) وهو في ذلك يختلف تمام الاختلاف عن معروف الكرخي الذي كان يقبل ما يهدى إليه من طيبات الطعام فيأكل منها ويقال له . إن أخاك بشر لا يأكل من هذا فيقول : أغنى بشر قبضة الروح ، وأنا بسعطي المعرفة . ثم قال : إنما أنا خفيف في دار مولاي ، إذا أطعنى أكلت ، وإذا جوعنى صبرت ، مالي والاعراض والتخير .^(٣) وهنا نرى لأول مرة إشارة إلى مقام التقى والبطل وهو من أهم مقامات التصرف الإسلامي أما الصاحب الذي كان يقبل منه بشر عطية هو سري السقطي ، وذلك لأنه قد صح عنه زهد في الدنيا ، فهو يفرح بخروج الشيء من يده ، ويتبرم ببقائه عنده فيكون له عونا على ما يجب^(٤)

يضاف إلى ذلك قوله مؤكدا ما سبق أن اشرنا إليه : « إلى لاشتهى الشواء منذ أربعين سنة ، فما صفالي درهمه »^(٥) ونجد تفسيراً لهذا القول عند أبي العباس المرسى (توفي عام ٦٨٥ هـ) يوضح المعنى الذي يجب أن يفهم منه على الوجه الذي يناسب أحواله فيقول : « من ظن أن هذا الشيخ مكث أربعين سنة ما وجد

(١) السراج الطوسي . الدعوى ٧٠ - ٧١

(٢) ابن الهيثم الجليل . هفوات الذهب ٢ ص ٦١

(٣) ذكرى بلوك : التصوف الإسلامي ٧ ص ١٢١

(٤) الصمد السابق ١ ص ١٢١

(٥) السلي . طبقات الصوفية ص ٤٥

درهما حلالا يشتري به شراء فقد أخطأ . من أين له في الأربعين سنة ما يأكل وما يلبس ؟ وإنما للمنى في ذلك ، أن هؤلاء قوم أصحاب مراتب لا يأكلون ولا يشربون ولا يدخلون في شيء ، ولا يخرجون بشيء ، ولا يخرجون من شيء ، إلا بإذن الله وإشارة منه ، فلو أذن له في أكل القواء لصفا له بممته . (١)

ولكن هل كان زهد بشرحها الشهرة ، أو كان فيه رياء ؟ لقد قيل إن رجلا أتى بشرا وهو يتكلم في الرضا والقلم وقال له يا أبا نصر ! إقبضت عن أخذ البر من يد الخلق لأمانة الجاه . فإن كنت متحققا بالزهد متصرفا عن الدنيا ، فخذ من أيديهم ليمتنى جاهدك عندهم ، وأخرج ما يسطرونك إلى الفقراء . وكن بمقد التوكل تأخذ قوتك من الغيب . فانتد ذلك حل أصحاب بشر ، فقال بشر : اسمع أيها الرجل الجواب ، الفقراء ثلاثة : فقير لا يسأل وإن أعطى لا يأخذ ، فذاك من الروحانيين إذا سأل الله أعطاه ، وإن أقسم على الله أبر قسمه وفقير لا يسأل وإن أعطى قيل ، فذاك من أوسط القوم عقده التوكل والسكون إلى الله تعالى ، وهو ممن توضع له الموائد في حظيرة القدس . وفقير أعقد العبر ومداومة الوقت ، فإذا طرقت الحاجة خرج إلى عبيد الله وقلبه إلى الله بالسؤال . فكفاوة مسأله صدقه في السؤال . فقال الرجل (وكان من المتصوفة) ضيق رضى الله منك (٢) .

والروحانيين في هذا الص السابى الذى ضم تمييزا عنادقا وعظما عن أحوال الفقراء ومقاماتهم ودرجاتهم ومنزلتهم من الله ، هم من ارتفعت همته من الخلق وعاشرا بدوام ذكرهم لمولاهم والقدس : أي الطهر ، ومناه أن قلبه مطهر من

(١) حسن السمعوى . أبو اليسر الرسى ص ٦٩ - ٧٠ .

(٢) الرسى . طبقات الصوفية ص ٤٧ ، الفرانى . الطبقات الكبرى ص ١ من ٦٧ .

التدني بالآغيار ، ناظر إلى ما يحريه الله عليه بحسن الاجتيار . والنوع الثالث من الفقراء هو الذي لا يسأل حتى يصدق في جوعه واحتياجه . وعلامة صدقه فيما أن يأخذ ما تدفع به ضرورته في وقته . وفيما قاله بشر دليسل على اختلاف المقامات . (١) وزهد بشر كان من النوع الأول حتى يقال إن رجلا قدم له طعاما وقال له يا أبا نصر هذا من وجه طيب فإن رأيت أن تأكله فجعل بشر يمس به يده ثم ضرب يده إلى الخية وقال ينبغي أن أستعي من الله ، إنى عند الناس تارك لهذا وآكله في السر . (٢) وما يؤكد كراهية بشر للشهرة والرياء معا قوله : إن الصدقة أفضل من الحج والعمرة والجهاد ، فذلك يركب ويرجع ويراه الناس ، وهذا يعلل سرا لا يراه إلا الله عز وجل ، يضاف إلى ذلك قوله : أن الرجل يكون مرأيا في حياته ، مرأيا بعد موته . فقيل له كيف يكون مرأيا بعد موته ؟ قال يجب أن يكر الناس على جنازته (٣) وكان بشر لا يحب مقابلة الرجال خافة الشهرة ، وله في ذلك عبارة تؤكد هذه الناحية . ما اتفق الله من أحب الشهرة . (٤) .

وإذا كان أساس التصوف عنده الزهد المؤسس على الورع ، فلا بد أن يكون مبنى الورع الإيمان والصدق والإخلاص . كل هذه الأركان نجد ما في قول بشر لتلميذه سري السقطي : إن الله خلقك حرا ، فكن كما خلقك . لا ترائ أهلك في الحضر ، ولا رفقتك في السفر ، إعمل لله ودع الناس

(١) النعمي . الرسالة ص ٧٩ المباحث

(٢) الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ٧ ص ٢٤

(٣) ابن الجوزي . صفة الصفوة ج ٢ ص ١٨٨

(٤) للبيهقي السابق . ص ١٨٤

عَنْكَ» (١) وقوله أيضا: أشد الأعمال ثلاثة: الجود في القسمة، والورع في الخلوة، وكلمة الحق عند من يخاف منه ويرجى (٢) يضاف إلى ذلك قوله: «من أراد أن يذوق طعم الحرية ويستريح من العبودية فليظهر السريرة بينه وبين الله تعالى» (٣)

ولكن هذه الأركان جميعا ترجع إلى مقام الخوف، وهو مقام لا يصير إليه الإنسان حتى يصبح من خوف ربه وكأنه قتل الناس جميعا، هو المقام الذي بلغ به أوبس القرني المسكاة العليا، وأوبس القرني هو الذي أحبه الرسول ووصفه ولم يره (٤).

وكان بشر الخافي من هذا النوع الذي كان يشمر تماما أنه مع ربه أبدا، فيترفع عن المعرفة الصغيرة، وكان يرى الله في كل شيء. فقد قيل إن رجلا سأله عن مسألة، فأطرق مليا ثم رفع رأسه، ثم أطرق ثم رفع رأسه قائلا: اللهم إنك تعلم أنني أخاف أن أتكلم، اللهم إنك تعلم أنني أخاف أن أسكت، اللهم إنك تعلم أنني أخاف أن تأخذني بين السكوت والكلام، (٥) وقال رجل لبشر الخافي: «أراك تخاف الموت؟ فقال: المقدم على الله عز وجل شديد» (٦) يضاف إلى ذلك قوله «هب إنك لا تخاف، ويحك! ألا تمشي؟» (٧)

(١) ذخيرة الماروف الإلامية - مادة تصوف ص ٢٩٢

(٢) التنقيري - الرسالة ص ٥٤

(٣) المصدر السابق - ص ١٠٠

(٤) طه عبد الباقي سرور - شخصيات صوفية ص ٨٦، ط القاهرة ١٩٤٨

(٥) ابن الجوزي - صفة الصخرة ص ٢٧

(٦) التنقيري - الرسالة ص ٦

(٧) السلي - طبقات الصوفية ص ٤١

وهنا أيضا نرى مقام الشوق إلى الله والحب له يحل محل مقام الخوف الذي كان سمة الحياة الروحية عند الحسن البصري وفي مدرسته . ولا شك في أن معروفا الكرخي هو أول من نادى بهذا الإجماع الجديد في التصوف الإسلامي وتابعه في ذلك بشرن الحارث الحافي . ويؤكد بشر مقام الخوف مرة أخرى فيقول لبعض الرجال : « أتم الداء : أرى وجوه قوم لا يخشون متهاونين بأصوار الآخرة »^(١) ، وبشر يحاول أن يمزج الحب بالخوف .

ولكن هذا النوع من التصوف . قد بشر رجوع إلى قول الإمام الأول للصوفية الحسن البصري . . . « إن لله عز وجل عبادا كن رأى أهل الجنة في الجنة مخلدين ، وكن رأى أهل النار في النار مخلدين ، قلوبهم محزونة وشروم مامونة . حوائجهم خفيفة ، وأنفسهم عفيفة ، وأياما قصارا تعقب راحة طويلة . أما الليل فصاوة أقدامهم ، تسيل دموعهم على خدودهم ، يجأرون إلى ربهم : ربنا ، ربنا ، وأما النهار فحلاء علماء برة أتقياء ، كأنهم القداح ، ينظر إليهم الناظر فيحببهم مرضى ، وما بالقوم من مرض ، أو غولطوا ، ولقد غلط القوم من حبهم لربهم ، وذكر الآخرة أمر عظيم »^(٢) .

ولا يغرتني أن أشير إلى نقطة هامة في التصوف الإسلامي عامة ، وتصوف بشر خاصة ، هذه النقطة نلح فيها أمر الرهبان المسيحيين في زهاد المسلمين إلى حدماء وهذا الأمر المسيحي - إن وجد - انتقل إلى بشر بطريق غير مباشر . فقد انتقل إليه عن طريق إبراهيم بن أدهم الذي كان يميل دائما إلى السياحة والسفر فيذكر لنا ابن كثير أن أحمد بن محمد الحلي قال : « سمعت سريا السقطي يقول سمعت

(١) للمصنف السابق ص ٤٦

(٢) عبد الباقى سرور: شخصيات صوفية ص ٨١

بشرى الحارث الحافى يقول : قال ابراهيم بن آدم : وفتت على راحب
فأشرف على فقلت له فأنشأ يقول :

خذ من الناس جانبا . . . كن بمدرك راحبا
إن دهرنا أظلم . . . قد أراى المعجائب
قلب الناس كيف شئت تخدم عقاربا

قال بشرى فقلت لابراهيم : هذه حطة الراحب لك ، فظنى أنت ، فأنشأ
يقوله :

توحش من الإخوان لا تبغ مرنا . . . ولا تتخذ خلا ولا تبغ صاحبنا
وكن سارى الفل من نسل آدم . . . وكن أوحديا ما قدرت بجانبنا
فقد فسدت الإخوان والحب والأخا . . . فقلت نرى إلا مذوقا كاذبا
فقلت ولو لا أن يقال جد هذه . . . وتكر حالنا لقد صرت راحبا

قال سرى فقلت لبشر هذه موعظة ابراهيم لك ، فظنى أنت ، فقال :
ه عليك بالقول ، ولوروم بيتك ، فقلت بلفظى من الحسن أنه قال : لولا الليل
وملافة الإخوان ، ما باليت منى مت ، فأنشأ بشر يقول :

يا من يسر برؤية الإخوان . . . مهلا أنت مكايه الشيطان
خلت القلوب من الماد وذكره . . . وتهاغلوا بالحرص والحسرات
صارت مجالس من ترى وحديتهم . . . في هتك مستور وموت جنان^(١)
ولا يمكن أن أترك هذه القصاصات التى حدثت بين هؤلاء الرجال للمصنفين

الأخبار ، دون أن أعقد عدة ملاحظات حول هذه الأحاديث التي تمس شفاف القلب .

أولا : إن إبراهيم بن آدم كان يقول : تعلمت للعرفة من راهب (مسيحي) يقول له سمان وكان يقول له : أنتظر كيف تكون بمن من تعبده يا حنفي . أفبل على ربك .^(١)

ثانيا : إن وفاة إبراهيم بن آدم كانت على أكثر تقدير سنة ١٦١ هـ بالنسبة ، ومولد بشر الحارث كان سنة ١٥٠ هـ بمرور . فالمقابلة تمت إذن بينها وحمس بشر بن الحارث لا يتجاوز الحادية عشر ، وهذا ممكن وجائز .

ثالثا : إذا اعتمدنا على قول ابن كثير أن إبراهيم بن آدم وقف على راهب ، ولم يخبرنا من أي نوع كان هذا الراهب . فالتساؤل نشك في أن هذا الراهب كان مسيحيا بناء على الملاحظة الأولى ، وإن كانت الكلمة إستخدمت في الأوساط الصوفية وعند الزهاد أحيانا .

فلاحظ أن كلمة راهب ، كان فيها ما يشير إلى المماناة التبليبية . فقد قال الرشيد : وكان أبو العباس عيسى بن علي راهبا وعالمنا أهل البيت . . . كان في كلمة القس ، معنى الخشوع ، ومنه عبد الرحمن القس الذي لقب بذلك لورعه ، وهو الذي عشق سلامة المغنية التي سميت سلامة القس ،^(٢)

يضاف إلى ذلك كله أن أبا نعيم الإصيهاني ذكر أن أبا بكر بن عبد الرحمن

(١) ابن الجوزي : تليس للجيس من ١٦٢ - ١٦٣ .

(٢) زسكي بارك . التصوف الاسلامي - ١ من ٧٤ .

بن الحارث يقال له راهب المدينة ، ويقال له أيضا راهب قریش فكثير اتصاله ، وكان فقيها عابدا . (٢) هذا هو موقفى دون تحيز لأحد هذه الأقوال حتى لا يخلط التاريخ عندنا من قاعدة النزاعة والموضوعة .

بقيت نقطة هامة وأخيرة نضيفها إلى تصوف بشر الحافى وتتصل إتصالا وثيقا بالتصوف الاسلامى كله ، وهى اعتقاد المتصوفة بأن الحضر لا يزال حيا لم يموت . فقد ذكر ابن حزم أن المتصوفة قد أخذوا هذه الفكرة من الشيعة . وذلك هل الرغم من أن هذا البقاء ليس له دخل بفكرة المهدية هندهم ولكن ان حزم يقرنها بفرقة الشيعة ، والظاهر أن هذه الفكرة أصل للمهدية التى دخلت التصوف فيما بعد (٣) ولكن رؤية الحضر عليه السلام ليس إلا نوع من الكرامة . فيقول الامام القشيرى عن بشر أنه قال : « دخلت الدار فإذا أنا برجل فقلت من أنت ؟ دخلت دارى بغير إذنى ! فقال : أسعوك الحضر . فقلت : أدهو الله لى . فقال : هو ن طيسك طاعته . فقلت ذنى . فقال : وسترها عليك » . (٤)

ولقد ذكر أن ابراهيم بن أدهم رأى أيضا داود عليه السلام الذى علمه « إسم الله الأعظم » ثم رأى بعده الحضر الذى أكد ذلك ، (١) .

وأخيرا ، فقد توفى بشر بن الحارث الحافى قبل الخليفة المعتمد بستة أيام سنة

(١) أبو نعيم : الحلية ج ٢ ص ١٨٧

(٢) القيسى : الصلح ص ١٤١

(٣) القشيرى : الرسالة ص ١٧٣

(٤) السامى : طبقات الصوفية ص ٣٠-٣١

٢٢٧ هـ ، وشهده خلق كثير من أهل بغداد . وأخرج جنازته قبل صلاة
الصبح ، ولم يحصل في القبر إلا في الليل وكان نهاراً صافياً . وكان مسلماً
شرف الدنيا قبل شرف الآخرة ، يدل دلالة قاطعة على منزلة بشر رجب الناس
وتقديرهم له . ويذكر المؤرخون أنه قيل إن الله قد غفر له ولكل من تبع جنازته
ولكل من أحبه يوم القيامة . (١)

(١) ابن الهادي المنبل : صفوات الذهب ٢٥ ص ٦١ ، ابن سعد الطبقات الكبيرة ٢ ص ٧

وابيا : اخوات بشر

والذي يؤكد مرة أخرى منزلة بشر في تاريخ التصوف الإسلامي ، أن يكون له أخوات فاضلات عفيفات يزدنه شرفا فوق شرف ، وغرة وفخارا . فكان لبشر ثلاث أخوات هن : مفضلة ، وعزة ، وزبدة ، وكن زاهدات عابدات ورعات . وأكبرهن مفضلة ماتت قبل موت أخيها بشر . فحزن عليها حزنا شديدا ، وبكى بكاء كثيرا . فقليل له في ذلك ، فقال : قرأت في بعض الكتب أن العبد إذا قصر في خدمة ربه سابه أنيسه ، وهذه أختي مفضلة كانت أنيستي في الدنيا (١)

وكانت عمة من بين أخوات بشر تقصد أحمد بن حنبل وسأله عن الورع والتشف وكان ابن حنبل يصعب بمسائلها . فقد حكى أنها جاءت إليه وقالت له : إني امرأة رأس مالي دافقان ، اشتري القطن فأغزله وأبيمه بنصف درهم فأفقت بدائق من الجمة إلى الجمعة ، فرأى طاهر الطائف ومعه مشعل فوقف يكلم أصحابه المسالحي . فاستغنمت حذوه المشعل ففزلت طاقات ثم غاب هني المشعل ، فطلعت أن الله في مطالبة ، فخلصني خلصك الله . فقال لها : تخرجين الدائنين ثم تبقيين بلا رأس مال حتى يعرضك الله خيرا منه . وكان أحمد بن حنبل يقول : سؤلها لا يحتمل تأويلا آخر غير هذا . وذلك لأنها كانت أخت بشر بن الحارث ، ولأنها كانت أيضا صادقة كل الصدق في ورعها ، فلا بد أن يصدق معه في النصيحة ويعطيها حراما يتفق مع مقامها وحالها الذي يندر أن يرجع عند غيرها .

وكانت تقول لأحمد بن حنبل : يا أبا عبد الله أين للرئيس شكوى ؟ قال :

(١) ابن خلكان : وفیات الاميان - ١ ص ٢٤٩

أرجو أن لا يكون شكوى ، ولكنه اشتكاك إلى الله عز وجل . وقال أحمد :
ما سمعت قط إنسانا يسأل عن مثل هذا ، وإنما علم أنها أخت بشر قال : عاى أن
تكون مثل هذه إلا أخت بشر .

أما عن زبدة الأخت الأصغر لبشر فكانت تسمى أم حل ، فكانت تقول :
أفعل شئ على المبد الذنوب ، وأخفه عليه التوبة ، فإله لا يدفع أقل شئ .
بأخف شئ . . وكان بشر يقول : « فعلت الودع من أختى ، فإنها كانت تجهل
أن لا تأكل ما لمخلوق فيه صنع » (١)

(١) ابن الجوزى : سفة الصفة ٢٠ ص ٢٩٤ - ٢٩٦ .

الفصل الخامس

الحارث المحامسى

التصوف السنى

الملفون المحاسبي

أولاً - حياته ومزله :

حتى نستطيع الإحاطة بحياة المحاسبي ومزله التي فاقت كل وصف وتقدير ،
علينا أن نقدم له لمحة ولو بسيطة عن طبيعة التصوف السني وخصائصه
الاجمهرية ، وأهم شخصياته في مدرسة بغداد ، هذه الشخصيات التي وضعت أم
أسس التصوف السني وقواعده وشروطه حتى أصبح علما يتدبر به في الفكر
الإسلامي لأنه قام على الكتاب والسنة . الآيات القرآنية والأحاديث الجبرية
وأقوال الصحابة والتابعين .

نقول إذن ، لقد اهتم الصوفية المحققون من أهل السنة في معتهم
وسلوهم الذي يجب أن يكون مؤسسا على الشرع ، باستنباط حقائق الشرع من
ظاهر معاني الكتاب ومدلولاته العقلية ، ثم جعلوا الشرع بالفاظ ومعانيه معيارا
لتلك الحقائق العليا للنتيجة في مجموع الشريعة ككتابا وسنة ، وإرجاع القضايا
إلى نصوص الشرع بعد التفقه فيه والتأدب بأدبه ، قبل أن يسلكوا طريق التصوف
ثم الإعتناء ثانيا ، بهدى الكتاب والسنة حال سلوكهم . كل ذلك مع الإيمان
للمتروك في مدلول السنة والكتاب إلى أسس وأعمق معانيها ، جازمين بأن الشريعة
إيمان فأعمال فأخلاق . ولما كان صوفية أهل السنة هم علماء بلوهم الشرع ،
وعلماء ينظم للمعتقد على أساس العقل ، وعلماء باقة والنفس ثم إن التصوف السني
لما كان محتلا مع الفقه كان إسلاميا محتا .

كل هذا سوف نراه واضحا بكل الروض في صوفية مدرسة بغداد من أهل
السنة مبتدئا بأكبر مثل لهذه المدرسة ، ألا وهو الحارث المحاسبي (توفي عام
٢٤٤ هـ) ، ومختتما بمحضر المحدثي (توفي عام ٣٤٨ هـ) الذي كان إليه الرجوع في

علوم القوم وكتيبهم وحكاياتهم وسيرهم. ونستطيع القول بأن التصوف الاسلامى قد تميز بانفوار الازدهار فى هذه الفترة التى تبدأ منذ النصف الأول من القرن الثالث حتى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى .

ويؤكد التفسيرى فى رسالته بأن خواص أهل السنة للمراعون أنفاسهم مع الله تعالى ، الحافظون قلوبهم عن طوارق الغفلة ، قد انقردوا باسم التصوف . وقد ذكر مشايخ هذه الطريقة وأقرأهم ليدل على تعظيمهم للشرية ، والإقتداء بالديق بسنة الرسول . وحينئذ يقول ابن خفيف : « اقتدوا بخمسة من شيوخنا ، والباقون سلوا لهم حالمهم ؛ الحرث بن أسد المحاسبى ، والجنيد بن محمد ، وأبو محمد رويم ، وأبو العباس بن عطاء ، وعمر بن عثمان المدنى ، لأنهم جمعوا بين العلم (أى الشرية) والحقائق ، ١٧ . ولم يحق الأمر عند حد تأسيس هذا المذهب وكثرة معانيه الذين أعانوا على هذا التأسيس إما نصريها أو تديها ، بل يتجاوزة إلى أمر آخر . ذلك أن الصوفية أخذوا منذ هذه الفترة ينظمون أنفسهم طوائف وطرقا ينضمون فيها لنظم خاصة بكل طريقة ، وكان قوام هذه الطائفة من المرادين يلتفون حول شيخ مرشد يسلكهم ويبصرهم على الوجه الذى يحقق كمال العلم وكال العمل (٢)

وكان من هذه الطرق أو الفرق التى ظهرت فى التصوف الاسلامى عامة فى عصره الذهبى ، وفى التصوف البندادى خاصة ، وهو عصر التصوف البحث الذى شهد معظم كبار الصوفية المبتكرين ، وكان التصوف فيه بعيداً - نسبياً - عن الاختلاط بالعلفة وعلوم الامرار ، كانت هذه الفرق حرة . فقد قسم

(١) التفسيرى : الرسالة ص ١٢

(٢) الحبيب البندادى : تاريخ بندا - ص ٨٠

المجويرى (توفى عام ٥٦٦ هـ) هذه الفرق إلى ابنتي عشرة فرقة ، قبل منها
عشرًا ورد الثنتين وضربهما تحت اسم الحولية . أما العشرة المقبولة فأطلق عليها
أسماء مؤسسيها (١)

وقد أختب من هذه الفرق أربعة فقط تمثل مدرسة بغداد ، مضافاً إليها
فرقة السقطية وهم على التوالى :

١ - المحاسبية : نسبة إلى الحارث بن أسد المحاسبى .

٢ - السقطية : نسبة إلى السرى السقطى .

٣ - الجندية : نسبة إلى أبى القاسم الجنيد .

٤ - النورية : نسبة إلى أبى الحسين النورى .

٥ - الخرازية : نسبة إلى أبى سعيد الخراز .

والخمس المتخبة من أجمع لهم علم الظاهر والباطن ويمثلون التصوف السنى
الحقيقى ، فهم على التعريب حسب وفياهم : الحارث المحاسبى ، السرى السقطى ،
أبو الحسين النورى ، أبو القاسم الجنيد ، وأخـ آجـمـفر بن نصير الخلى . أما
أبو سعيد الخراز سوف نخصص له فصلاً مستقلاً باسم « التصوف والصدق » أو
الطريق إلى الله ، فى كتاب إسميته « أعلام التصوف فى الإسلام » .

أما عن الحارث بن أسد ، أبو عبد الله المحاسبى ، فقد كان أحد من اجتمع
له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن . وله كتب كثيرة فى الزهد ، وفى أصول
الديانات ، وأورد على المخالفين من المعتزلة والرافضة وغيرهما ، وكتبه كثيرة الثرائد
جدة المنافع . وقد ذكر أبو على بن شاذان يوماً كتاب الحارث فى الديانة ، فقال

على هذا الكتاب حول أصحابنا في أمر السماء التي جرت بين الصحابة ، ونزجر
أن ننتهي إلى هذا الكتاب ، فهو لم يصلنا حتى الآن .

وكانت المحاسبي من علماء معارج القوم بطوم الظاهر ، وطوم للمعاملات
والإشارات . له التصانيف المشهورة منها : كتاب الرعاية لحقوق الله ، وغيره
(مثل كتاب الترم : حتى ينشره الدكتور أ ج أدري ، وكتاب الوصايا :
لا يزال غطوطا) أما السبكي فقد ذكر المحاسبي ضمن طبقات القافية ، وهو
في الطبقة الأولى فيمن عاصر الشافعي (توفي عام ٢٠٤ هـ بمصر) واختار مذهبه
وقد كان إمام المسلمين في التصوف والحديث والكلام ، وكتبه في هذه العلوم
أصول من يصف فيها ، وإليه ينسب أكثر متكلمي القافية (١) . وقال عنه
أيضا : أنه لو لم يكن في أصحاب الشافعي في فقهه والكلام والأصول والفتاوى
والزهد والورع والمعرفة إلا الحارث المحاسبي ، لكان مذهبنا في وجه مخالفته .
وقد قال جمع من الصوفية إن كتبه يبلغ مائتي نصف (٢) . وهو بصري الأصل
مات ببغداد سنة ٢٤٣ هـ . ويقول عنه أبو نعيم الأصبهاني بأنه كان لألوان الحق
شاهداً ومراقباً ، ولأنار الرسول عليه السلام مساعداً ومصاحباً ، تصانيفه مدونة
مسطورة ، وأقواله مبررة مشهورة ، وأحواله مصححة مذكورة كان في علم
الأصول واعداً وراجحاً ، وعن الخوض في الفضول جافياً وجامحاً ، وللخالقين
الواضحين قائماً وناعماً ، وللبريدين والمثيين قابلاً وناعماً . وقيل إن فعل ذوى

(١) القافية هم من الشيعة الذين أبتوا أنه سلف لامي ذاته ولا هي غير ذاته وأهم محتبيهم
في العالم الإسلامي هم ابن كلاب والمحاسبي وقد اشغلت سنة للقافية للأنشورية للنفار .

لغة شكر - ١ ص ١٢٨

(٢) ابن أبي الدين السبكي : طبقات القافية - ٢ ص ٢٧ ، ط القاهرة الأولى .

العقول ، الأخذ بالأصول ، والترك للفضول ، واختياراً ما اختاره : لرسول صلى الله عليه وسلم (١)

وقد ذكر ابن القيم أن الحارث من الكتب ، كتاب التفكير والاعتبار ، ، وأنه كان من الزهاد المتكلمين على العبادة والإمداد في الدنيا ، والمراعاة ، وكان فقيهاً متكلماً مقدماً (٢) بل إنه أحد الأعلام المذكورين المأمورين المشهود لهم بالفضل الذين جمعوا علوم المواريث إلى علوم الإكساب الذين سمعوا الحديث وجمعوا الفقه والكلام واللغة وعلم القرآن ، تشهد بذلك كتبهم ومصنفاتهم وكان ضمن من صنفوا في المعاملات (٣) .

ويؤكد الغزالي في كتابه : إحياء علوم الدين ، إن المحاسبي خير الأمة في علم المعاملة ، وله سبق على جميع الباحثين من عيوب النفس وآفات الأعمال ، وكلاهما جدير بأن يحكى على وجهه (٤) ويرجع إلى هذا السبب في تسميته بالمحاسبي ولكثرة محاسبته نفسه .

(١) أبو نعيم . الحلية - ١٠ ص ٧٢ - ٧٨

(٢) ابن القيم . القهرست ص ٢٦١

(٣) السكلافاذى : التعريف للذهب ص ١٢

(٤) المروسي . نتائج الأفكار - ١ ص ٩٨

ثانيا - الحارث المحاسبي وأحمد بن حنبل (توفي عام ٢٤١ هـ)

كان الإمام أحمد بن حنبل شديد التكثير على من يتكلم في علم الكلام خوفاً أن يجر ذلك إلى ما لا يفهم . ولأنك أن البكرت عنه ما لم تدع إليه الحاجة أولاً ، والكلام فيه عند فهد الحاجة بدعة وكان الحارث قد تكلم في شيء من مسائل الكلام . وقد قيل إن أحمد بن حنبل قد هجره بهذا السبب . ويقول السبكي : « والظاهر بالحادث أنه إنما تكلم حين دعت الحاجة ولكل مقعد ، (١) وعلى الرغم من أن الصوفية حسرون ابن حنبل أحد أئمتهم ، إلا أنه كان لا يعجبه من الصوفي أن يتكلم في علم الكلام ، أو أن يكثر من الشطحات الصوفية ولقد كان يبينه وبين الحارث صحبة ، فلما سمعه يتكلم في خلق القرآن نصحه بالبعد عنه (٢) ولكن هذا الزعم غير صحيح بالمرّة ، وذلك لأن المحاسبي لم يقل بخلق القرآن ، بل كان يقرر أن كلام الله صفة لله تعالى في ذاته غير مخلوق ، ولما كان القرآن كلام الله تعالى على الحقيقة وأنه ليس بمخلوق (٣) ، فاستبعد ذلك بالضرورة أن يكون القرآن عند المحاسبي وغيره من أهل السنة والجماعة غير مخلوق .

بقى إذن الشطر الثاني من هذه الخمسة منها . فقد قيل لأحمد بن حنبل أن الحارث المحاسبي يتكلم في علوم الصوفية ويحتج لها بالآي والحديث . فهل لك أن تسمع كلامه من حيث لا يشور ؟ حينئذ حضر ليلة معه إلى الصباح ، ولم يشكر من أحواله ولا من أحوال أصحابه شيئاً ، فقتل من ذلك فقال : لأنني رأيتهم

(١) السبكي : طبقات النافذة ص ٧٩ .

(٢) أحمد عبد الجواد الهوي : أحمد بن حنبل بين محنة الدين ومحنة الدنيا ص ٢٥١ ، ط القاهرة ١٣٩١ هـ .

(٣) السكلافاخي : الصرف للذهب ص ١٨ - ١٩ .

لما أذن بالمنزب تقدم فسل ، ثم حضر الطعام فجعل يحدث أصحابه وهو يأكل وهذا من السنة . فلما فرغوا من الطعام غسلوا أيديهم جلس وجلس أصحابه بين يديه وقال من أراد منكم أن يسأل عن شيء فليسال . فسأله عن الرياء والأخلاص وعن مسائل كثيرة فأجاب عنها واستشهد بالأدب والحديث . فلما مر جازب من الليل أمر الحارث قارئاً يقرأ فقرأ فيكروا وصاحوا واعتجبوا ، ثم سكنت القاري . فدعا الحارث بدعوات خفاف ثم قام إلى الصلاة ، فلما أصبحوا اعترف أحمد بفضل قائله : كنت أسمع من الصوفية خلاف هذا ، استغفر الله العظيم^(١) .

وقد طلب أحمد بن حنبل من اسماعيل بن اسحق السراج أن يبيده له مجلساً عند حضور الحارث وأصحابه بحيث يسمع كلامهم ويراهم ولا يرويه . فبكى الإمام أحمد حتى غشى عليه متأثراً به وحشة الحارث حتى قال : ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم ، ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم ثم قام وخرج . وكان تعليق البكي على هذه الحكاية هو : تأمل هذه الحكاية بين البصرة ، وأعلم أن أحمد بن حنبل إنما لم ير لهذا الرجل صحبتهم لقصوره عن مقامهم . فإنهم في مقام ضيق لا يسلكه كل أحد فيخاف على سالكه ، وإلا فاحد قد بكى وشكر الحارث هذا الشكر ، ولكل رأي واجتهاد^(٢) .

ويتفق اليبقى مع البكي في هذا الرأي ، مضيفاً وجهة نظر أخرى حين يلزم إلى أنه من المحتمل أن يكون قد كره له صحبتهم لأن الحارث - وإن كان -

(١) العرائن - الطبقات الكبرى - ١ ص ٦٤

(٢) البكي - طبقات الشافعية - ٢ ص ٣٩ - ٤٠

زاهدا - فإنه كان عنده شيء من علم الكلام ، وكان أحمد يذكره ذلك . أكره له صحبتهم من أجل أنه لا يطبق سلوك طريقتهم وما لهم عليه من الوحد والورع أما ابن كثير فكل مرقفه مخالفا تماما لكلا الاتجاهين عند السبكي والبيهقي ، حيث يذهب إلى أن سبب كراهية الإمام أحمد لهذه الصحبة لأحارث واصحابه ، هو أن في كلامهم عن التفتش وشدة السلوك التي لم يرد بها الشرع ، وكذلك التدقيق والمحاسبة الدقيقة البليغة ما لم يأت بها أمر (١) .

واضيف هنا ملاحظة ملفنة للنظر تدبر تعبيراً واضحاً عن أثر كراهية أحمد ابن حنبل لمصاحبة الحارث المحاسبي ، فقد قيل إن المشيعين لجنازة الحارث لم يشاوروا أربعة أشخاص وذلك بعد أن هجره الإمام أحمد ابن حنبل . فقد أختفى الحارث المحاسبي في دار ببغداد ومات فيها . ولكن هل كان هذا تنفيذاً لرعيته بقلة المشيعين ، أم أن الرأي العام تأثر بنصومة الإمام أحمد له ، خاصة وأن هذا العصر اسم بتقدير الملأ في حياتهم وبعد مماتهم . وهذا هو ما حدث بالفعل لكل من معروف الكرخي وبشر الحافي الذي حشد الناس لجنازته .

وهكذا نرى الإمام أحمد وهو الفقيه ، كان يميل إلى الصالحين ويهش الفقراء منهم خاصة . وحكاياته مع معروف الكرخي وبشر الحافي تؤيد ذلك وتؤكدده ولذلك فإني اعتبر خصوصية الحارث المحاسبي أملاً كلامه في علم الكلام عامة ، لا بالنسبة لمشكلة خلق القرآن التي ينكرها المحاسبي مثله في ذلك مثل ابن حنبل ، وهي ليست خصوصية مع الصريفة .

بقيت نقطة أخيرة في الصلة بينهما أحب أن أنه إليها ، وهي أن الاستاذ

المرحوم الدكتور أبو الملا عفيفي قد قال قطلا عن ابن عيمية أن ابن حنبل كان يسأل الحارث في بعض المسائل . يقول : « ما تقول فيها يا صوفي ؟ » (١) ولكن هذه العبارة قد أسندت عن أبي حمزة نفسه حيث يقول أبو حمزة الصوفي ، محمد بن إبراهيم ، وقد جالس أحمد بن حنبل وبشر الحافي : « كان الإمام أحمد ابن حنبل يسألني في مجلته عن مسائل ويقول : ما تقول فيها يا صوفي ؟ » (٢) .

(١) د. حنفي : الصوف الثروة ص ٢٨

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ١ ص ٣٩٠ ، الفهرست : الرسالة ص ٣٤ ،

الغفراني - الطبقات الكبرى - ١ ص ٨٥ .

ثالثاً : استنباط الحديث

حدث الحارث المحاسبى عن يزيد بن مارون ، وطبقته ، وروى عنه
أبو العباس بن مسروق الطوسى ، وأحمد بن عبد الجبار الصوفى ، والشيخ الجنيد
واسماعيل بن اسحق السراج ، وأبو حنبل الحسين بن حمران المقيس وغيرهم (١) .
وقد ذكر الخطيب البغدادى له حديثين ويتفق معه فى ذلك أبو نعيم الإصبهاني
أما السلمى فيتنفق معها فى حديث واحد أورده

قال الحارث بن أسد المزنى المحاسبى : حدثنا يزيد بن هارون حدثنا شعبة
عن القاسم بن أبي بزة عن عطاء الكيخراشي عن أم الدرداء عن أبي الدرداء
قال ، قال رسول الله : « أتمل ما يوضع فى الميزان حسن الخلق » (٢) .

والحديث الذى ذكره الخطيب البغدادى هو : « أفضل ما يوضع فى ميزان
العبد يوم القيامة حسن الخلق » (٣) .

وحديث أبو نعيم الإصبهاني : « ما يوضع فى الميزان أفضل من خلق
حسن » (٤) .

أما الحديث الآخر فهو قال أحمد بن الحسن بن عبد الجبار الصوفى حدثنا
الحارث بن أسد حدثنا محمد بن كثير الكوفى عن ليث بن أبي سالم عن عبد الرحمن
ابن أسود عن أبيه عن عبد الله بن مسعود قال « شغل الله فى شيء من أمر المشركين
فلم يصل الظهر والعصر والمغرب والعشاء ، فلما فرغ صلاه الأول فالأول ، وذلك

(١) سكر : طبقات العاضية - ٢ ص ٢٧

(٢) سيمي : طبقات الصوفية - ٥٦ - ٥٧

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ٨ ص ٢١٢

(٤) أبو نعيم : الحلية - ١٠ ص ١١٠

قبل أن تنزل صلاة الخوف» (١)

وسوف نرى أن إسناد الحارث هذه الأحاديث يمتثل مع مذهبه في التصوف
فالتصوف عنده خلق ، وهو أقل ما يوضع في الميزان . ثم الحديث الثاني الذي
يدل على وجوب القيام بما هو أفضل ، فنلا الفرض أوجب من التناقل . وكل
ذلك نجده في كتابه « الرعاية لحقوق الله » حيث يقول : « أول منزلة من الرعاية ،
وأهلها أقوى الخلق في الرعاية لحقوق الله عز وجل مثل : الرعاية عند الخطرات
ثم يقول : « وأوجب الله عز وجل أن لا ينال فرضه بمسا حرم على عباده ولا
يؤثر على فرضه نافلة مما يتقرب به إليه ، فمليك وعمل العباد أن لا يؤثر من
فرضه ما أوجب أن يبدأ به ، ولا يقوموا بما أمر أن يؤخر بعد غيره من الفرض ،
ولا يتركوا فرضا للطلب قرينة نافلة ولا غيرها » . (٢)

(١) الهامسي : الرعاية لحقوق الله ص ٨١ - ٨٤ ، مراجعة وتقديم عبد الحليم محمود ،

طه عبد الباقي سرور ، ط القاهرة .

(٢) الشريط البندادي تاريخ بغداد - ٨ ص ٧١٣

وابقاء مع الحارث المحاسبى فى كتبه وأقواله

قال الجنيد : « كان الحارث المحاسبى يجرى إلى منزلنا ويقول أخرج معنا نصرح ، فقال له تخرجنى من عزلتى وأمنى على نفسى إلى الطرق والآفات ورؤية الشهوات ؟ » فيقول : أخرج منى ولا خوف عليك ، فأخرج معه فكان الطريق فارغ من كل شىء ، لا نرى شيئاً نكرمه . فإذا حصلت فى المكان الذى يجلس فيه قال : سئنى فأقول له : ما عندى سؤال أسألك ، فيقول لى : سئنى عما يقع فى نفسك ، فتتدال على السؤالات فأسأله عنها ، فيجيبنى عنها الوقت ، ثم يعمى إلى منزله فيعملها كتاباً .^(١)

وقال الحارث المحاسبى : « علمت كتاباً فى المعرفة وأعجبت به . فبينما أنا ذات يوم أنظر فيه مستحسناً له ، إذ دخل على شاب عليه ثياب رثة فسلم على وقال : يا أبا عبد الله ، المعرفة حق الحق على الخلق ، أو حق للخلق على الحق ؟ فقلت له : حق على الخلق الحق . فقال : هو أول أن يكشفها مستحقها . فقلت : بل حق للخلق على الحق . فقال : هو أحسن من أن يظلمهم ثم سلم على وخرج . وقال الحارث : فأخذت الكتاب وحرقته ، وقلت لا عدت أن أتكلم فى المعرفة بعد ذلك ،^(٢)

وقد صنف المحاسبى الكتب وتكلم فيها عن الجسوع والفقر والوساوس والخطرات ، فأخرج لنا كتباً عديدة حظينا منها بثلاث كتب ، كان بعضها أثر كبير فى تصوف الغزالي . وترك لنا أقوالاً فى المحبة الإلهية خاصة ، أفرد لها رسالة عنوانها « فى المحبة » ضاع أصلها ولم يبق منها إلا شذرات حفظها لنا أبو نعيم

(١) الحليق البندادى : طريق بنىاد ٧٠ ص ١١٢

(٢) القرائى : الطبقات ١٠ ص ٦٤

الاصبيان في كتابه الحلية،^(١) ونجد له أيضا بعض متفرقات من أقواله أوردها ثانيا للقرغون نلسر. منها منهجه في التصوف .

أولا — ولنبداً بالكتاب الأول ، الناصح ، أو ، الوصايا ، الذي يحددنا فيه عن الحياة الإسلامية في عصره ، وعن تطلعاته الروحية ، والمنهج الصوفي ، وما تكشف له من حقائق ، وما تجل له من معارف . فقد كان الحارث متطعاً إلى المعرفة ، والبحث والإطلاع ، وإلى الوصول لرأى لا يتورع الشك ، إلى رأى يقينى ثابت لا يتزلزل ولكنه بعد أن بحث زاد شكاً ، واضطربت نفسه ، وخشى أن يأتيه الموت فجاء قبل أن يتصم بمجمل الله المستقيم ، فكند وجد ، ثم يس من أن يصل إلى النتيجة . ولكن الله وقفه في الهابة إلى الإتصال بقوم صالحين ، فمكن اليهم وأخذ لأن سيماهم على وجوههم تبعث الثقة وتهدى إلى الرشاد^(٢).

بدأ المحاسبي في كتابته مقدمة هذا الكتاب بهديث ، ستفترق أمي ثلاث وسبعين فرقة ، الساجية منها واحدة حيث يقول ، أما بعد ، فقد أنتهى إلينا أن هذه الأمة تفترق على سبع وسبعين فرقة ، منها فرقة ناجية والله أعلم بساترها ، ولقد تدبر المحاسبي أحوال الأمة ونظر في مذاهبها وأقوالها ، فعلق من ذلك ما قدر له ، ورأى اختلافهم بحرا عميقا قد غرق فيه ناس كثير ، وسلم منه مصابة قليلة ، ورأى كل صف منهم يزعم أن النجاة في تبعهم ، وأن المالك من خالفهم . ثم رأى الناس أصنافا :

(١) د . عفيفي . للتصوف النورية ص ٢١٢

(٢) النزالي المفسر السلال ، ص ٤٠ مقدمة في قضية التصوف لدكتور عبد الحليم محمود ،

والكتاب من تحقيق ط القاهرة ١٩٦٢

فهم العالم بأسر الآخرة ، لقاءه عسير ووجوده عزيز .

ومهم الجاهل ، فليجد عنه غنية

ومهم المتعب بالعلماء ، مشغوف بدنيته مؤثرا لها .

ومهم حامل علم منسوب إلى الدين ، ملتزم بعلمه التاميم والعلو ، ينال بالدين من عرض الدنيا .

ومهم حامل علم لا يعلم تأويل ما حمل .

ومهم متشبّه بالنسك ، متجر بالخير لا غناء عنه ، ولا بقاء له ، ولا معتمد على رأيه .

ومهم منسوب إلى العقل والدعاء ، مفقود الروح والتقوى .

ومهم متوادر ، على الهوى متفقون ، والذنب يثأرون ، ورياستها يطلبون .

ومهم شياطين الإنس ، عن الآخرة يصدون ، وعلى الدنيا يتكالبون ، وإلى جميعا يهرعون ، وفي الاستكثار منها يرغبون ، فهم في الدنيا أحياء ، وعن العرف موتى ، بل العرف عندهم منكر والسوء معروف .

حينئذ لانه المحاسبي إلى كتاب الله سنة نبيه وإجماع الأمة ليسقط عن قلبه الهوى ، ملتصقا بالنجاة ، مرتادا لطلب الفرقة الناجية فوجد أن سبيل النجاة في التمسك بتقوى الله ، وأداء فرائضه ، والورع في سلاله وحرامه ، وجميع حدوده والإخلاص لله تعالى وطاعته ، والتأسي برسول الله والفرقة الناجية هم قوم وجد فيهم دلائل التقوى ، وأعلام الروح وإبنا الآخرة على الدنيا وهم يمتثلون على نصيح الأمة ، ولا يرجون أحدا في مصيبة ولا يقتلون أحدا من رحمة ، وهكذا يستمر في وصفهم حتى أصبح راغبا في مذهبهم ، ملتصقا من قوالهم ، قابلا لأدائهم ، محبا لطاعتهم ، لا يبدل بهم شيئا ، ولا يؤثر عليهم أحد ويقصد

بهم الصوفية .

والنزالي يتفق تمام الإضاق مع الحارث المحاسبي في كل ما سبق ذكره ، فقد بدأ النزالي في كتابته لكتابه « الفقد من الضلال » بنفس الحمدية الذي ذكره المحاسبي . وتكاد بعض جملته تكون مأخوذة من كلام المحاسبي نصا ، مما دعا بعض المستشرقين إلى القول بأنه تأثر به ، (١) فيقول النزالي جميعا أحد المتأثرين . إن اختلاف الخلق في الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة في المذاهب على كثرة الفرق وتباين الطرق بحر حقيق غرق فيه الأكثرون ، وما نجا منه إلا الأقلون . وكل فريق يزعم أنه الحق ، وكل حزب بما لديهم فرحون ، (٢)

ثم يعطينا النزالي بحثا طريفا عن أصفان الناس ، كان الغرض منه عبور التعرف على عقيدة كل فرقة ، واستكشاف أسرار مذهب كل طائفة ليعين بين الحق ومبطل ، ومقتسن ومبتدع ، فيقول .

- ١ - لا أخادر باطنيا إلا وأحب أن أطلع على بطائنه .
- ٢ - ولا ظاهريا إلا وأريد أن أعلم حاصل ظاهره .
- ٣ - ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته .
- ٤ - ولا متكلما إلا واجتهد في الإضطلاع على غاية كلامه ومجادته .
- ٥ - ولا صوفيا إلا وأحرص على الثور على سر صفوته .
- ٦ - ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته .
- ٧ - ولا زنديقا معطلا إلا وأتحسس وراءه لتثنييه لأسباب جرائمه في

(١) النزالي . الفقد من الضلال ص ٤٤ - ٤٥ طبعة المحقق

(٢) للصغير السابق ص ١٢٤

معليه وزندقته .

وإن كما نرى بعض الخلاف بين تصنيف النزالي لفرق الناس وطوائفهم ، والتصنيف الذي ذكره المحاسبي ، إلا أن ذلك يدل على نوع الثقافة والحياة التي كان يعيشها الناس في عصر كل منهما . فجدد النزالي بعد ذلك يحصر أحناف الطالبين في أربع فرق وهي : المتكلمون ، الباطنية ، الفلاسفة ، الصوفية .

أما من علم الكلام فلم يكن في حقه كافياً ، ولا لدائه شافياً . وأما الفلسفة فقد ذكر لها آفات كثيرة مما يدل على بطلانها عنده . وأما الباطنية أو مذهب التعظيم فلم يشبهات ووجب الكشف عن حقيقة مذهبهم . ويذكر النزالي بهذه المناسبة ما جرى بين الإمام أحمد والمحاسبي عندما صرف الأخير كتاباً في الرد على المعتزلة ، فأنكر الإمام أحمد عليه ذلك . ولكن الحارث المحاسبي قال له : الرد على البدعة فرض ، وهذا ما فعله النزالي تماماً عندما بين نهافت الفلاسفة المشائين الإسلاميين ، وكتب عن فضائح الباطنية

أما الصوفية ، فكان العلم عند النزالي أيسر من العمل الذي هو صفة لهم . فابتدأ بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ، مثل « قوت القلوب » ، لأن طالب الحكمة ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والغبلي وأبي يزيد البسطامي . فأعجب النزالي بالتصوف واتخذ طريقاً له ، وهو العلم الذي يزيد صاحبه خشية وخوفاً ووجاهة . وبذلك يحول بينه وبين المعاصي ، وهي نفس أقوال المحاسبي (١) .

١١- أما كتاب « الرعاية لحقوق الله » فهو كتاب ضخم . وهو من المصادر الرئيسية التي يظهر أثرها بوضوح في كثير مما ذكره الغزالي في إحياء علوم الدين ، « فلقد كان المحاسبي أستاذ الغزالي في معالجة المسائل الصوفية وعرضها وتحليلها وتعميق معانيها ، والربط بينها وبين المعاني الدينية الإسلامية . قال ابن عطاء الله السكندري (١) : قرأت حل أبي العباس كتاب الرواية للمحاسبي فقال : جميع ما في هذا الكتاب يعني عنه كلمتان : أريد الله بشرط العلم ولا ترض عن نفسك أبداً . ثم لم يأذن لي قراءته بعد ، (٢) . ولا تدري لذلك سبباً ؟! »

وينقسم هذا الكتاب بعد ذكر معرفة التنوي وما هي ، والنوبة وخوف وعيد الله ، ورعاية حقوق الله عند النظرات وغير ذلك مما يتصل بأعمال القلوب والجوارح ، ينقسم إلى ثمانية هي على الترتيب :

- ١ - كتاب الرياء .
- ٢ - كتاب الاخوان ومعرفة النفس .
- ٣ - التنبيه على معرفة النفس و-وه أفعالها ، ودعائها إلى هرواها .
- ٤ - كتاب المحب .
- ٥ - كتاب الكبير .
- ٦ - كتاب الغرة .

(١) هو الشيخ تاج الدين بن عطاء الله السكندري الراعي الذي ذكره الكبير « تلميذ الشيخ باقوت وابنه تلميذ الشيخ أبي العباس الرسي . أنه كتاب التنوير في أساطير التدبير ، والحكم ، ولغات اللحن . ملئت سنة ٧٠٧ هـ ، الصراني : الطبقات الكبرى ٢٠ ص ٢٩

(٢) السكندري . أبو العباس الرسي ص ٧٤

٧ - كتاب الحسد .

٨ - كتاب تأديب المرید وسيره ومختصره .

ونخلص لنا هذه الفروع جميعها للعرض الاساسى الكتاب وهو الإخلاص
وتطهير النفس والحياة الأخلاقية الكاملة . ولقد قال ما سنيون عنه أنه قد بلغنى
تحليل نزعات النفس ونزغات الهوى حداً لا يجارى . وقد سما فيه بالتحليل
النفس إلى مرتبة لا نجد لها مثيلاً فى الآداب العالمية (إلا نادراً) (١) .

ولقد جاء فى هذا الكتاب بعض الامور التى أقرها وأجمع عليها المتصوفة من
أهل السنة . وذلك مثل رؤية الله بالابصار فى الآخرة وأنه يراه المؤمنون دون
الكافرين لأن ذلك كرامة من الله حيث يقول المحاسنى : فى الوقت الذى آمنوا
فيه من كل ما كانوا يخافون ، وحلوا فى كل ما كانوا يأملون ، وفيما لم يبلغه
آمالهم فى المقعد الصدق الذى وعدهم فيه بأن يبرمج وجهه ، ويبلغهم غاية
الكرامة من رؤيته رضوانه ، فقال لهم فى ذلك المقعد الذى ليس فوقه منزلة
ولا بعده غاية كرامة : « مرحباً بعبادى وزوارى وخيرتى من خلقى الذين رهوا
عبدى وحفظوا وصيتى ، وخافونى بالغيب ، وهو حديث عن النبى رواه عنه
محمد بن عبد الله بن الحسين بن فاطمة ابنة النبى (٢) عندئذ أنجز الله ما وعد به عباده
الأخيار من الرؤية والنظر إلى وجهه الكريم ، إذ يقول جل من قال : « إن
المتقين فى جنات ونهر فى مقعد صدق عند مليك مقتدر » (٣) .

ثم يعرف التقوى بأنها إتياء الشرك فادونه من ذنب ، من كل ما نهى الله

(١) المحاسنى . الرعاية ص ١٣ - ١٤ ، مقدمة المحقق

(٢) المصدر السابق . ص ٢٣

(٣) المصدر السابق ص ٦٩

عنه ، أو تشجيع واجب بما إقترحه الله . وهو يستفيد بالآيات والأحاديث على ذلك . وأصل التقوى عنده الحرف والحذر من الله الذي يقول : وإن عاف مقام ربه جنتان . « وأما من عاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى » . فأخبر العالم أن الحرف كان قبل التقوى . ونتيجة ذلك أن وعدهم الله الآمن فقال : « إن للتقوى في مقام أمين » . ومن التقوى كان الودع وهو مجانبه ما كرهه الله عز وجل .

وكان الحادث - شأنه في ذلك شأن كل الصوفية - متفانلا كل التفانول في عفو الله ومغفرته لمن تاب صادقا في رتبته ، لأنه كريم يتقرب من يتباعد منه فكيف بمن يتقرب إليه ؟ ويتجنب إلى من يتبعض إليه ، فكيف بمن يتجنب إليه ؟ أما الذي يمسك الفرد على التوبة وترك الإصرار ويتحول به من خطاياهم وذنوبه ، فهو الحرف والرجاء إليه . لأن الله نها ، عما يهوى قلبه وتشتبهه نفسه . والخوف الدائم هو صفة أولياء الله حيث يقول الرب : يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا عابدين ، الآية (١) . وإذا لجد أثر متصور ابن عمار واضحا كل الوضوح في أقوال الحادث المحاسبي « عندما تحدث متصور من التقوى المؤسسة على الخوف والرجاء » .

وعندما يتحدث المحاسبي عن الممارات في اعتقاد القلوب ، فإنه يطلب من العبد التثبت بالملم الدال على الخطرات حتى يستدل فيعلم من أي الرجوع والخطورة حين تعرض ، فيجعل الكتاب والسنة دليلا . فإن لم يتثبت بعقله ويجعل العلم دليلا ، لم يبصر ما يحتره عما يفهمه . وهو هنا يقصد العقل المتوحد على الكتاب والسنة أي العلم . فالإنسان يعرف بالعلم ويثبت بالعقل ، ويعترب لها مثلين

طرفين . فقل البصر الصحيح كمثل العقل ، ومثل السراج كمثل العلم . ثم يربط بينهما فيقول . « ومثل النفاذ بالتثبيت كمثل التثبيت بالعقل والاستطاعة بالعلم وعرض ما يخطر على الكتاب والسنة »^(١) . وهو هنا على المكس من الاحتجة التي تقدم العقل على الكتاب والسنة .

ويضرب لنا أمثلة متعددة من هذه الخطرات التي تخطر بالقلب حين يقول « وقد يقبل الخطرة ، يرى أنها داهية إلى سنة وهي بدعة ، وقد يرى أنها داهية إلى طاعة . كالخطرة تدعو إلى الإخلاص بترك العمل وإلى التنزه عن الحسنى بالفكر ، وإلى القدر بتنزيه الله عز وجل (أى القول بحرية الإرادة ويقصد بهم المعتزلة) ، وإلى رأى جهم (بن صفوان) بنى التشبيه (أى أن الصفات عين الذات) ، وإلى التشبيه بنى رأى جهم ، وإلى الاهتال بتثبيت الوعيد ، وإلى الخروج بالسيف بالنضب لله عز وجل (أى الخوارج) ، أو إلى الإرجاء بتظيم الأقدار وتنزيه الإيمان من نقصان (أى المرجئة)^(٢) . وهنا يتأكد لنا موقف الحارث المخاسي من الفرق الكلامية وبفضه لها ومهاجته لأرائهم المختلفة المتصلة بنظرية التوحيد .

ومن الغريب حقاً أن يشير المخاسي إلى قوم أشار إليهم فيما بعد عدو التصوف السلفي ابن الجوزي في كتابه « نيليس إبليس » حيث يقول الحارث : « قد يدهوه العدو إلى الإبتداع في زعمه وفق رضاه وتركه ، فيخالق زعم الأئمة للمتقدمين وموكلمهم ورضاهم وبقينهم ، بمخالفة السنة واعتقاده البدعة ، وهو يرى أنها سنة كما أعتقده قوم الرهد في الدنيا بتضييع العيال ، وبترك

(١) المصدر السابق . ص ٧٩ — ٨٠

(٢) المصدر السابق . ص ٨١

وجوب حق الوالدين ، والتبركل بالرضا ، والإكساب على الأهل والأولاد
والخروج في السفر بلا زاد ، والرضا بالسرور بالبلاء إذا وقع بالمسلمين ، وبتحرير
الدواء والدعاء ، وترك التذنى أو المعاصى لم تنكس ، وبالإشغال بالله عز وجل
بترك المرائى ، وبترك النوافل ودعوى البصائر واستارة القلوب بادعاء علم
الغيب . من القطع على ما فى ضهار الخلق ، وما يسرون ويكتنون ، ويحتجون
فى ذلك بآثار ، مثل قوله صلى الله عليه وسلم : « المؤمن ينظر بنور الله »^(١)

ولا شك فى أن الحارث المحاسبى يكشف لنا عن حقيقة بعض هؤلاء
المتصوفة الزنادقة الذين ظهروا فى عصره ، والذين أباحوا لأنفسهم ما حرمه الله
عليهم بحجة الزهد والتبركل والرضا وإدعاء علم الغيب ، وقد أشار إليهم الرازى
باسم « المباحية » وهم قوم يحفظون طاعات لا أصل لها وتلييات فى الحقيقة وهم
يدعون بحجة الله تعالى ، وليس لهم نصيب فى شيء من الحقائق . بل يخالفون
الشرعة ويقولون أن الحبيب رفع عنا التكاليف وهؤلاء شر الطوائف ، وهم على
الحقيقة على دين مزدك^(٢) (الذى أدهى النبوة وأظهر دين الإباحة) . وقد
أنار إليهم أيضا كل من التفسيرى فى رسالته ، والنزالي فى كتابه للنفس من
الضلال^(٣)

ثم نرى بعد ذلك المحاسبى العقيب الذى يضع شروط أداء الفروض وتربيتها
فى الأداء والوجوب وهو هنا يعالجها كصوفى وزاهد حيث يقول : « إذا عرض

(١) المحاسبى . الرواية ص ٨٩ - ٨٢

(٢) فخر الدين الرازى . اعتقادات فرق المسلمين ص ١٥

(٣) التفسيرى . الرسالة ص ٢ - ٣ ، النزالي . المغذ من الضلال ص ١٦١

لنبد أسران واجبان في وقت واحد بدأ بأرجبها قبل الآخر الذي هو دونه في الوجوب . أو عرض له واجبان أحدهما له وقت يفوت والآخر لا يفوت وقته ، بدأ بما يفوت وقته قبل الآخر . فإن كان في فرض فرض له فرض آخر أوجب منه ، قطع ما هو فيه ودخل في أرجبها . وإن عرضت له نافذة وهو في واجب لم يقطع من أجلها . وكذلك الفضل والتطوع . يبدأ بالافضل فالافضل كما كتبت له وعلى قدر الأوقات . (١)

ولا غرو فالكتاب طويل وثاق ، ولذا أجده من اللام والواجب على أن أقصر على اقتباس بعض الترميمات التي وردت فيه ، وعلى سبيل المثال ، لا على سبيل المحصر يقول المحاسب .

١ - قاراء - وهو الكتاب الأول عنده - هو إرادة غير الله عز وجل بالطاعة فالقاراء هو إرادة المخلوقين بطاعة الله .

٢ - والمجب : هو آفة في كثير من العباد ، وهو يعصى القلوب حتى يرى المجهب أنه محسن وهو مسيء ، وأنه ناج وهو مهلك ، وأنه مصيب وهو غفلى .

٣ - والكبر : عظيم الآفات ، عنه تشعب أكثر البليات . والكبر لا يحق إلا لله عز وجل ، ولا يليق ولا يصلح لمن دونه .

٤ - والنرة : خدعة من النفس والمدو بذكر الرجاء بالترجييد ، أو بالآباء الصالحين أو بعمل قليل حفيف ، فتطيل نفسه بذلك الخدعة حتى تهون عليه ذنوبه لظنه أنها مغفورة .

• - والحسد . في الكتاب والسنة على وجهين ، أحدهما غير محرم مثل
المنافسة ، والآخر محرم وهو الذي ذمه الله في كتابه ، والرسول في سنته ، كراهة
النعم أن تكون بالعباد ومحبة زوالها ، (١)

ثالثا أما كتاب « التوهم » . فتدبرني على أساس في الدين والتصرف
مدرورف ، وهو : الخوف والرجاء ، أو : الترهيب والترغيب ، وقد استعمل
الحاسبى توهمه وبعبارة أخرى خياله في وصف شعور أهل الجنة وأهل النار ،
وما يلحقون من سعادة وشقاء ونعيم وعذاب .

فنجده يصف يوم القيامة فيقول : « ولا ظل لأحد إلا ظل هرش رب
المالين ، فن بين مستظل بظل الرش ، وبين مضطرب بحر الشمس قد صهرته
بحرما وأشد كربه وقلقه من وجهها ثم إزدحم الأمم وتداخمت ؛ فندفع بعضها
بعضا وتضايقت فاختلفت الأقدام وانقطعت الأعناق من المناش ، واجتمع حر
الشمس ووهج أنفاس الحلائق وتزاحم أجسادهم ؛ ففاض العرق منهم سائلا .
ثم يقول بعد ذلك : « فاطلك يوم ينادى فيه المصطفى آدم ، والحليل إبراهيم ،
والكليم موسى ؛ والروح والكلمة عيسى مع كرامتهم على الله عز وجل وعظم
قدر منارهم عنده ؛ كل ينادى : قمى قمى ، شققا من شدة غضب ربه . » (٢)

ثم نرى في الكتاب أفكارا وردت في كتاب الرماية ، وذلك مثل وثبة الله
في الآخرة حيث يقول عن ابن مسعود أنه بدأ باليمين فقال : « والله ما منكم من
أحد إلا سيخطره الله عز وجل كما يخطو أحدكم بالتمه ليراه . » وحديث الرسول :
« ليفن أحدكم بين يدي الله تبارك وتعالى ليس يته ويتنه حجاب يحجب به ، ولا

(١) الحاسبى . الرماية ص ١٢٤ - ١٢٤

(٢) كتاب التوهم ص ٨ - ١١ حتى ينصرف . ج . آوى ط القاهرة ١٩٣٧

بينه وبينه ترجمان يترجم عنه فيقول : ألم أوتك مالا ؟ فيقولن : بلى ، فيقول
 ألم أرسل إليك سولا ؟ فيقولن : بلى ، ثم ينظر عن يمينه فلا يرى إلا النار ، ثم
 ينظر عن شماله فلا يرى إلا النار فليست آلام النار ولو بشرق تمره ؛ فإن لم يجد
 فكلمة طيبة ، (١)

ويضع المحاسن الأولياء في منزلة تنجيهم من هول ذلك اليوم فإن أعمال
 يوم القيامة إنما تخفف على أولياء الله الذين توهبوا في الدنيا بعقولهم فخطم خطر
 النجاة عنهم ؛ فتحملوا من حمل عمومها في الدنيا على قلوبهم وحرفة خوفها على
 نفوسهم فخففها في القيامة بذلك عليهم مولاهم لأنه آلى على نفسه ألا يجمع
 على أوليائه الخوف في الدنيا والآخرة . (٢)

ثم هناك رؤية الله في الجنة وهي رؤية تختلف عن مثيلتها يوم القيامة حيث
 يقول المحاسن : ونظرت إلى حجب الله وفرح فؤادك لمعرفتك إنك إذا
 دخلتها فإن لك فيها الزيادات والظفر إلى وجه ربك ، فاجتمع طيب أرباع الجنة
 وحسن بهجة منظرها وطيب نعيمها وبرد حرها (٣) ثم تقبل الملائكة على
 أولياء الله فاقاروا بحسن ثيابهم . يا أولياء الرحمن إن الله ربكم بقرنكم السلام
 ويسزيكم فزودوه لينظر إليكم وينظروا إليه ، ويكلمكم ويكلموه ويحييكم وتجيبوه
 ويزيدكم من فضله ورحمته ، إنه ذو رحمة راسخة وفضل عظيم فلما سمعوا أولياء
 الله وسمعتهم معهم وثبوا مسارعين إلى ركوبها حبا وشرقا إلى ربهم . (٤)

(١) المصدر السابق ص ١٩ - ٢٠

(٢) المحاسن - النعمان ص ٢٧ - ٢٨

(٣) المصدر السابق ص ٣٧

(٤) المحاسن - النعمان ص ٢٤

وهنا نرى أثر معروف الكرخی واضحاً كل الرضوح عن المحبة الإلهية .
ومن الواجب ملاحظتك أن المحاسن بضع ترتيباً لهؤلاء الذين ينعمون بالإستماع
إلى كلام حبيهم فيقول : « فتروم في مقدم الصدق الذي رعدم مولاهم
ومليكم في القرب منه على قدر منازلهم فهم بالقرب منه على قدر مراتبهم :
فالمجربون له أقربهم إليه قرباً لإذ كانوا له في الدنيا أشد حياً ، وأقرب إلى عرشه
مهم القائمون بحجته عند خلقه ، ثم الأنبياء عليهم السلام ، ثم الصديقون على
قدر ذلك في القرب من العزيز الرحيم ، فأعظم به من ضرور ، وجل فتكبر من
ضرور » . (١)

رابعاً - أما عن رسالته في « المحبة » التي بقي منها شذرات حفظها لنا أبو
نعمان الأصبهاني ، فقد تحدث المحاسبي عن المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، حين
يصف لنا الصلة بين المحبة والشوق ونور كل منهما في القلب ، وعما يطلقه هذا
النور بعد إمرأته ، وما يترتب على ذلك الإنطفاء من آثار ، فيقول « ود » على
سؤال سأل به بعض أصدقائه عن المحبة الأصلية :

« هي حب الإيمان : وذلك أن الله تعالى قد شهد للؤمنين بالحب فقال « والمؤمنين
آمنوا أشد حباقة » فنور الشوق من نور الحب ، وزيادته من حب الوداد . وإنما
يبيح الشوق في القلب من نور الوداد ، فإذا أخرج الله ذلك السراج في قلب عبد
من عباده لم يترتب في فجاج القلب إلا استئناء به . وليس يطلق ذلك السراج
إلا النظر إلى الأعمال بين الأمان . فإذا أمن على العمل من عدوه لم يجد لأظلماره
وحشة السلب فيجل العجب وتشرذ النفس مع الدعوى .

ومنا ترى نفس الأفكار الواردة في كتاب «الرعاية» وتعمل المقولات من المول، وحقيق على من أودعه الله ودبة من حبه فيدفع عن نفسه إلى سلطان الأمان يسرع به السلب إلى الانقضاء (١).

وليس من شك في أننا ندرك عدد المحاسن بعضها من أفكار طائفة «اللامتية»، التي من أهم أصولها عدم الاطشاش إلى الأعمال مهما عظمت وبلغت من الصلاح حتى لا يحدث العجب في النفس نتيجة لتصور بالأمان وحسن الظن بالأعمال.

ولا يفرق المحاسن بين الحب والشرق فالحب هو الشوق، لأن المحب الصادق لا يشاق إلا إلى حبيب وخاصة إذا كان الشوق فرعا من فروع الحب الأصلي الذي يعرف بشواهد على أبدان المحبين. وهذا ما حدث للسرى السقطى كما يعرف أيضا في الفاظهم. ويعرف المحب بأخلاقه وكثرة القوائد التي يجربها الله على لسانه بحسن الدلالة عليه. (٢) وقد تحقق هذا للمحاسب نفسه، فقد قيل إنه إذا مد يده إلى طعام فيه شبهة تحرك على إصبعه فحرق فكان يتمتع منه، جملة الله له ذلك حفظا له. (٣)

وبهذه المناسبة نجد تعليقا طريفا لأبي العباس للرسى على هذه الحكاية وذلك عندما سأله السائل عن أبي بكر الصديق حين قدم إليه لبن فأكل منه فوجد كدرته في قلبه فتقيأه. ولم يكن له حرق ليتحرك عليه إذا قدم له طعام فيه شبهة والصديق أولى بكل مزينة من سائر الأمة، وقد وزن بالأمة فرجها.

(١) البونيم : الخلية - ١٠ ص ٨٧

(٢) المصدر السابق : ص ٧٩ .

(٣) الروس : نتائج الأفكار - ١ ص ٩٥

فقال أبو العباس الرضى : « والصديق رضى الله عنه كالوكيل للفرض اليه ، مطهر من البقاي فلا يحتاج إلى إنساره . والحارث بقيت عليه البقاي فلذلك نزل الإشارة حتى لا يدخل في شيء بنفسه وهواه . وقد تناول أبو بكر من ذلك اللين حتى يتكلف طرحه بعد شربه ، فيثبته الله على ذلك ، وأيضا ليجمعه قدوة العباد فيقتدى به . فهو من حسن الاختيار ، حتى يفتح به وبأمرئائه السبيل للعباد . كما أن من حسن اختيار الله لآدم أكله من الشجرة بعد أن نهي عنها حتى يشرب من العسل ، ليكون قدوة للتائبين » . (١)

وعلامة محبة الله للعبد عند المحاسب ، هي أن يتولى الله سياسة همومه فيكون في جميع أموره هو المختار له . فأخلاقه على السباحة ، وجوارحه على الموافقة بصرح به ويحمله بالثمد والوجر . والدليل على ذلك خبر النبي : « إذا أحب الله عبدا جعل له واعظا من نفسه ، وزاهرا من قلبه ، يأمره وينهاه » . ومن علامة المحبة أيضا أداء الفرائض بمسارعة من القلب والجوارح والمحافظة عليها . ثم بعد ذلك كثرة النوافل كما قال : « يقول الله تعالى : ما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى من أداء ما افترضت عليه ، ولا يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، وإن دعاني أجبت ، وإن سألني أعطيت » . (٢) وهذا القول إنما يتصل إحصالا ويقتضى بنظرة أساسية عند المحاسبين وهي الجمع بين الحثيثة والفرية فهو القائل : « من صح بابطنه بالمراقبة والإخلاص ، زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة » . (٣)

(١) حين السندوبى : أبو العباس الرضى ص ٧٠ .

(٢) أبو نعيم - الحلية ج ١ ص ٩٩ .

(٣) الفتوى : الرسالة ص ١٢ ، السبى - طبقات الصوفية ص ٩٠ .

رابعاً - منهج الحارث المحاسبى فى التصوف

نتنقل الآن إلى منهج المحاسبى فى التصوف وهو منهج منطقي تحليلي يظهر فيه إدراكه الصلة بين الأسباب ومسبباتها فى تطوار الحياة الروحية فى الإسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة . ويتضح ذلك كله من تحليله لأسس العبادة حيث يقول : « أصل الطاعة الورع ، وأصل الورع التقوى ، وأصل التقوى محاسبة النفس ، وأصل محاسبة النفس الخوف والرجاء ، وأصل الخوف والرجاء معرفة الوعد والوعيد ، ومعرفة أصل الوعد والوعيد عظم الجزاء ، وأصل ذلك الفكر والمبرة . وأصدق بيت قاله العرب قول حسان بن ثابت فى الرسول :

ما حملت من ناقة فوق رحلها . . . أعف وأرق ذممة من محمد (١)

وبخفيف السبكى إلى قوله : وهذا حق ، ونظير هذا البيت فى الصديق قول حسان أيضاً :

وما فقد الماضون مثل محمد . . . ولا مثله حتى القيامة يفقد

وقوله صلى الله عليه وسلم : أصدق كلمة قالها لبيد : « ألا كل شيء ما خلا الله باطل » ، (٢)

وهذا الورع الذى هو أصل الطاعة ، جمل المحاسبى لا يأخذ من ميراث أبيه شيئاً فقد قيل إنه ورث من أبيه سبعين ألف درهم فلم يأخذ منها شيئاً ، لأن أباه كان يقول بالقدر ، أى كان من القدرية القائلين بانكار القدر (كما هو معروف من المعتزلة) الذى يجب الإيمان به ، حيث جعلوا الأفعال لفاعلين ، وزعموا أن الله خلق الخير وأن العبد يخلق الشر . فأنبتوا لأنفسهم قدرة وفعل فسموا لذلك

(١) أبو نعيم . الحلية - ١٠ ص ٧٦

(٢) البكرى . طبقات العاقبة - ٧ ص ٤١

قدريه . فرأى من الروح أن لا يأخذ شيئاً من ميراث أبيه لإختلاف العلماء فى تكفير القدريه . حيثئذ قال المحاسب : « صحت الرواية عن النبي أنه قال : « لا يتوارث أهل ملتين شيئاً » .^(١) بل كان يذهب إلى أبعد من ذلك ، فقد روى المحاسب بياب الطاق فى وسط الطريق متعلقاً بأبيه ، والناس قد اجتمعوا عليه يقول له : « طلق أباي فإنك على دين ، وهى على غيره » .^(٢)

وقد وصلت محبة المحاسب لله وشدة تعلقه ، إلى درجة أنه كان يرى كل شئ ما خلا الله باطلاً . فقد قال الجنيذ تلميذ المحاسب : « كنت كثيراً أقول للحارث عزلى أنسى ، فيقول : كم تقول أنسى وعزلى ؟ لو أن نصف الخلق أنسى عنى استوحشت لبعدهم »^(٣) بل لقد أشد قوال بين يدى الحارث المحاسب هذه الآيات :

أنا فى الضربة أبكى . . ما بكى عين غريب
لم أكن يوم خروجى . . من بلادى بمصيب
عجالى ، ولتركى . . وطننا فيه حبيبى !

فقام يتواجد ويكى حتى رحمه كل من حضره .^(٤) وحينئذ هنا هو افقه عز وجل . حتى لقد قال عن المحبة : « هى ميلك إلى الشيء بكيتك ، ثم إيتارك له على نفسك وروحك ومالك ، ثم موافقتك له سرا وجهرا ، ثم عليك بتقصيرك فى حبه » .^(٥)

(١) الروسى . نتائج الأفكار - ١ ص ٩٥

(٢) الخطيب البندادى ، تلويغ بنداد - ٤ ص ٢١٤ .

(٣) ابن الجوزى . سقوة الصقوة - ٢ ص ٢٠٧

(٤) السلى . طبقات الصوفية ص ٩٠

(٥) التفهيمى . الرسالة ص ١٤٦

واخيرا ، لم يعد المحاسب أن يجد من يدافع عنه بعد موته . فلقده سبيل أبو
 زرعة عن الحارث وكتبه فقال السائل : أياك وهذه الكتب ! هذه كتب بدع
 وضلالات . عليك بالآثر فإنك تجد فيه ما ينفيك فقل له : في هذه الكتب
 حجة فقال : من لم يكن له في كتاب الله عبرة ، فليس له في هذه الكتب
 عبرة بلنكم أن سفيان ومالك والأوزاعي صنفوا هذه الكتب في التطرقات
 والوسواس ما أسرع الناس إلى البدع ، قال الذهبي مدافعا عنه : ومات الحارث
 سنة ٢٤٣ هـ وأين مثل الحارث ١٤ فكيف لو رأى أبو زرعة تصانيف المتأخرين
 كالقوت ، لابن طالب المكي ، وأين مثل القوت ١٤ كيف لو رأى وجهة الأبرار ،
 لابن جهضم ، وعلاقق التفسير . للسامي ١٤ كيف لو رأى تصانيف أبي حامد
 الطوسي (أي الغزالي) في ذلك على كثرة ما في الإحياء من موضوعات ١٤
 كيف لو رأى « الغنية » للشيخ عبد القادر ١٤ كيف لو رأى « فصوص الحكم »
 و « الفتوحات المكية » (لابن عربي) . بل لما كان الحارث لسان القوم في
 ذاك العصر ، كان معاصره ألف إمام في الحديث فيهم مثل أحمد بن حنبل وابن
 راهويه . ولما صار أئمة الحديث مثل ابن الدخيس ، وأبي ثعلبان ، كان قطب
 العارفين كصاحب الفصوص وأبن سبطين ^(١)

الفصل السادس

سرى السقطى

التصوف وعلامات الحب على جسده

سرى السقطى

أولا - حياته ومنزلته :

هو أبو الحسن سرى بن المجلس السقطى ، عال الجليل وأستاذة . صاحب معرفة الكرخى وتلذذ على يديه . وهو أول من تكلم ببندادى لسان التوحيد وحقائق الأحوال . وهو إمام البنداديين وشيخهم فى وقته . ذكر عنه أنه كان أوحده زمانه فى الورع والأحوال السنية وعلم التوحيد . ومع هذا كله كان وجيها عند الملوك والأكابر ، معظما بين أرباب السيرة والخبر . وقد سمي بالسقطى نسبة إلى بيع السقط (١) .

قال عنه أبو نعيم : هو العلم المنشور ، والحكم المذكور ، شديد الهدى ، حميد السنى . ذو القلب التقي والورع الخفى . عن نفسه راحل والحكم ربه نازل (٢) . أما السكلا باذى فقد أورد اسمه ضمن من نطق بعلوم الصوفية ، وهو من مواجيدهم ، ونشر مقاماتهم ، ووصف أحوالهم قولاً وفعلًا بعد الصحابة . وضوان الله عليهم (٣) .

أما من سبب موته وسلوك طريق التصوف ، فقد حكى عنه أنه قدم مرتبة جارية معها إثناء فيه شئ ، فسقط من يدها فانكسر . فأخذ يثامن دكانه فدفعه إليها بدل ذلك الإثاء ، فنظر إليه معروف الكرخى فأهجه ما صنع فقال : له « بنض الله إليك الدنيا » (٤) . وهناك قصة أخرى من سبب موته وهى أنه كان

(١) السلى . طبقات الصوفية ص ٤٨ ، القشيري . الرسالة ص ١٠ ، الشرائى ، الطبقات

الكبرى ص ١٠٣ ، المروسي : نتائج الأفكار ص ٨٢-٨٣

(٢) أبو نعيم . الحلية ص ١٠٠ ص ١١٦

(٣) السكلا باذى . التعرف للمذهب ص ١١

(٤) الحطيب البندادى . تاريخ بنداد ص ٩ ص ١٨٩

يتجرى الدوق ، فجاءه معروف يوماً ومعه صبي يتيم فقال له : أحس هذا اليتيم . قال سري : فكسوته ففرح به معروف وقال له : بنض الله إليك الدنيا وأراحك بما أنت فيه . فقامت من الحانوت وليس شيء أبغض إل من الدنيا ، وكل ما أنا فيه من بركات معروف ،^(١) . وهذا يؤكد أن معروف الكرخي هو الذى قاد سري السقطى إلى الطريق الروسى .

وقد لزم سري بناء على هذا كله بيته ، فكان لا يخرج منه إلا للجمعة والجماعة ولا يراه في غيرهما إلا من يقصده . وقد عبر عن ذلك بأقواله المختلفة التى تشير إلى طبيعة العصر الذى كان يعيش فيه . فكان يقول : « من أراد أن يسلم له دينه ويستريح بدنه ، ويقل غمه من سماع الكلام الذى يغمه ، فيحتزل الناس لأن هذا زمان عزلة ووحدة ، وأصدق تعبير له هو قوله فى ذلك : « كيف يستخير قلب الفقير وهو يأكل من مال من ينش فى معاملته ، ويعامل الطلبة وأكلة الرشا . لا سيما إن كان يسألهم بذلة وخضوع لعدم حرفة تكون بيده »^(٢) ويتضح لنا من قوله هذا أن الصوفى هو الفقير الذى لا بد من البحث عن حرفة أو عمل يتكسب من ورائه حتى لا يحتاج إلى معاملة هؤلاء الطلبة الذين قست قلوبهم . وهذا بالفعل منتشر بين صوفية أهل السنة ، فكل صوفى مهتد يدل عليها اسمه أو لقبه .

يضاف إلى ذلك كله ما كان يقوله سري السقطى إنه لو علم أن جلوسه فى البيت أفضل من خروجه إلى المسجد ما خرج . ولو علم أن اقتراده من الناس أفضل من اجتماعهم ما جالسهم . وكان يحذر إخوانه من مجاورة الأغنياء

(١) الزوسى . تاليف الأفكار ص ١٨٤ المائتى .

(٢) المعرائى الطيفان الكبيرى ج ١ ص ٦٢ .

وقراء الاسواق والاسراء لانهم يفسدون كل من جالسهم . ويعبر عن ذلك كله
أصدق تعبير فيقول وهو يبيى . « إن طرق الصالحين قد تهرمت وقل فيها
السكون ، وقد هجرت الاعمال وقل فيها الراغبون ورفض الحق ودوس هذا
الامر ، فلا يراه إلا في لسان كل بطال ينطق بالحكمة ويقارق الاعمال العاجلة .
وقد اقترش الرخص وتمهد التأويلات ، واحتل بذلك العاصون . » ثم يعبر عن
كل هذه الاحوال الفاسدة في عصره بقوله الذى لا يخطر من حزن « فياغصاء من
فتنة العلماء ، واكرباء من حيرة الأدلاء » (١) .

وقال أحمد بن محمد الحافى لسرى السقطى : « عظمى ، فقال له ، عليك بالإخمال
فقال الحافى : أحب ذاك . فأنشأ سرى بقوله :

يا من يروم بزمه إخمالا إن كان حقا فاستمد خصالا
ترى النجاس والتذاكر يا أخى واجمل خروجك الصلاة خيالاً
بل كن حياً كأنك ميت لا يرتجى منه القريب ومالاً (٢)
وكان السرى متأثراً في قوله هذا ببشر بن الحارث الحافى الذى انتقل أمره اليه
من راهب مسيحي عن طريق ابراهيم بن آدم كما سبق القول في الفصل الرابع .
ويطينا الجنيذ قولاً لسرى السقطى بلخص لنا فيه الطريق إلى الجنة حيث
يقول سرى « أعرف طريقاً مختصراً قصداً إلى الجنة ، وهو أن لا تسأل أحداً
شيئاً ، ولا تأخذ من أحد شيئاً ، ولا يكن مملك شيء تعطى منه أحد . يضاهف
إلى ذلك قراءه كل الدنيا فضول إلا خمس خصال : خبز يشبهه ، وماء يرويه ،
وموب يستره ، ويبيت بكنه ، وطم يستعمله (٣) .

(١) الصغرى الطيبتان السكيزى ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

(٢) ابن كنج . البداية والنهاية ج ١ ص ١٤٧ .

(٣) السلى . طبقات الصوفية ص ٤٩ - ٥٠ .

وقد طلب الجنيد من سرى موعظة ورواية فقال له : ولا تصحب الأشرار ولا تمتثل من الله بمخالفة الأبرار الأخيار . . ولم تكن هذه المطالبة من جانب الجنيد إلا لإدراكه كمال مجاهدة سزى السقطى وملازمته الإقبال على الله تعالى بالقلب والجوارح . فهو القائل عنه إنه لا رأى أبعد منه حيث أنت عليه فمجان وتسعون سنة ما رؤى متصجعا إلا في علة الموت .

وكانت وفاة سرى السقطى سنة ٢٥٢ هـ ، وقيل سنة ٢٥١ هـ ، وقيل أيضا إن وفاته كانت سنة ٢٥٨ هـ ، ودفن في مقبرة الكونيزية ، وقبره ظاهر معروف ، وإلى جنبه قبر الجنيد . مات سرى السقطى وكان الناس يرجون أن يحفظه الله ويؤكد ذلك قول حسن البراد بان أحمد بن حنبل كان معنا ، وكان بشر بن الحارث أيضا معنا ، وإلهم كانوا يرجون أن يحفظهم الله بها إلا انهما ماتا ، وبقي السرى فخرجون إذن أن يحفظهم الله بسرى (١) .

واجباً : منهج السرى في قول القول

لما كان الصوفية يستعملون الفاظاً فيها بينهم قصدوا بها الكلف ، ما بينهم
لأنفسهم والإجماع والسر على من بينهم في طريقهم ، لتكون معانيها تعظيم
مستبهاة على الأجانب غيرة منهم على أسرارهم أن تقع في غير أهلها ، إذ ليست
حقائقهم بمجموعة بنوع تكلف أو مجلوبة بضرب تصرف . بل هي معاني أردوها
الله تعالى قلوب قوم واستخلص حقائقها أسرار قوم . كل ذلك من بعض الفقهاء
أن يقف من التصرف موقفاً حداثياً يفرون الناس عنه . فهذا أحمد بن حنبل
الذي عرف بصحة الصوفية قد ذكر عنه سرى السقطي ، فقال : « الفصح
المعروف بطيب المطعم » ثم - كي له - أنه قال : « إن الله عز وجل لما خلق
الحروف سجدت الباء . فقال ابن حنبل : نظر الناس عنه ، (١) . فهل هناك
من مطمئن أو مغرر على هذا القول ؟ وهل يستحق السرى - الذي مدحه الإمام
أحمد - أن يفتر الناس عنه لجرد هذا القول الباطني الروحاني الذي يكلف لنا
عن أسرار الحروف ؟

هنا تتضح آراء مختلفة - أعرض لها بمناسبة مشكلة الحروف والأسماء التي
اهتم بتفسيرها الفقهاء والصوفية والمستشرقون - الرأي الأول يذهب إلى أن
الفقهاء فهموا منهج الصوفية بلا شك . وقد رأوا أن الاستباط الصوفي الآيات
ولغير الآيات يخرج الص من حقيقة الظاهرية ، ويجعل الدين عرضة لمنازع
التأويل ، وفي التأويل عند الفقهاء « نزغ » و « ذبح » ، أنه يربط ويستند على
منازع فردية وهذا يؤدي إلى تفسيرات متعارضة .

أما عن استخدام الحروف فهناك قولان فيها :

(١) ابن الجوزي رحمته الله ١٨٠

أولاً - إنها منهج قرآني : استخدمه القرآن في قوائم بعض السور، ولكن الفقهاء يرون أن هذه القوائم هي أسلوب توقيفية لا مجال للعقل للكشف عنها .
ثانياً - إنها منهج غنوصي حروفي يتصل بالقيساغورية الحديثة وما دخلها من غنوصيات تجعل لكل حرف مزايا وصفات ، ودلالة على عالم من عوالم الآفاق والأفئس .

وعلى هذا اعتبر الفقهاء « الباء » نقطة الوجه « أو » مركز الكون عند الصوفية وغيرها من حروف ، اعتبروها عندهم تفسيرات غنوصية . ولقد شئنا - وهو هنا غنوصي - قول في نقطة الباء يؤكد هذا الاتجاه :

نقطة الباء - كن - إذا شئت تسمو

أو فدع ذكر قربنا يا مولود^(١)

ولا يفت الأمر عند هذا الحد ، بل أضيف لها رأياً طريفاً يؤكد الملاحظة الأولى . وهو رأي طريف لا لموافقته الحقيقة ، ولكن لفرايته . وهذا الرأي يتعلق أيضاً بفرائح السور التي اهتم بها الفقهاء والصوفية على حد سواء . ويرجع هذا الرأي إلى الأستاذ « بلانشو » Planchot الذي عرض فيه تأريلاً جديراً بالدرس والتحقيق . فهو يذهب إلى أن الحروف (أ ل م . أ ر . ح م . ط س) هي كالحروف (A O I) ليست إلا إشارات وبيانات موسيقية يتبهما المثلون . وقد كانت المرسق القديمة بسيطة يشار إلى الحاءا بحرف أو حرفين أو ثلاثة . وكان ذلك كافياً لترجيح المعنى أو المثل إلى الصوت المقصود . وفي الكنائس المسيحية بأوروبا يوجد اصطلاح موسيقى مشابه لذلك . فإن

(١) التفات : ديوان أبي الحسن الغفصاني ص ٥٨ ، ط استكبرية ١٩٦٥

ثالثاً - التصوف وملاماته عند سرى السقطي

وضع سرى السقطي تعريفاً للتصوف تبين منه النظرة الحقيقية والمهمة الجوهرية للتصوف الإسلامى في مدرسة بغداد . ويكاد يلخص لنا هذا التعريف كل أقوال وحياة سرى نفسه حيث يقول عن التصوف : إنه اسم ثلاثة معان : هو الذى لا يطفى ، معرفته نور روجه ، ولا يتكلم بباطن في علم يقتضيه عليه ظاهر الكتاب والسنة ، ولا تحمله الكراهات على تلك أستاذ محرم الله ، (٢) .

واللغنى الأول لهذا القول هو ألا يفسد الورع معرفة الصوف ، بأن تكون الحقيقة سبباً في أعمال ظاهر الشرع . وقد ذهب بعض أديباء الصوفية إلى أن من وصل إلى مقام المعرفة سقطت عنه التكاليف ، وسرى السقطي يحد من هذا . ومن هؤلاء الذين سماهم فخر الدين الرازى باسمه للباحية . . . واللغنى الثانى قريب من الأول ، وهو أنه لا فيجة لعلم باطن ، ما لم يكن له سند من ظاهر الشرع . واللغنى الثالث هو أن الصوف هو الذى لا تفتته الكرامات بحيث يركن إليها ويعتقد أنه معصوم من الخطأ فتزل قدمه ويعترف المعاصى (٣) .

وقد يفهم هذا التعريف على نحو آخر يقرب لنا معناه ، فبنى النظر الأول هو الكف عن محارم الله تعالى ، بخلاف من يطلق نور معرفته نور روجه بأن أخطر الشيطان لمن أراد الله عز وجل أن يترك العمل . فالعلم بما سبق فيها لا يمنع من العمل لأنه لا يدرك ما سبق له على التمييز ، والظاهر عنوان الباطن . ولأنى الآخر هو أن لا يعتقد أنه بمن لا يتواخذ بالولايات إذ لو اعتقد ذلك كان آسئناً مكر الله ،

(١) الفتوى - الرسالة ص ١٠

(٢) د . علي . - التصوف التوبة ص ٤٢

ولا يأمن مكراته إلا القوم الخاسرون ودليل ذلك في العلم قوله تعالى : وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ، وقوله صلى الله عليه وسلم : كل ميسر لما خلق له ، (١) .

فإذا تدبنا أقوال السرى السقطى نجد ما تيسر جنباً إلى جنب مع هذا التعريف حيث يقول سرى : إن قليلاً في سنة خير من كثير مع بدعة ، كيف يقل عمل مع التقوى ، (٢) . ويضاف إلى ذلك قوله : إن هناك خصلتان يبدآن العبد من الله . أولها أداء نافلة بتضييع فريضة ، والثاني عمل بالجوارح من غير صدق بالقلب ، (٣) . وهو هنا يفضل الفرض على النافلة وهي ظاهرة واضحة في مدرسة بغداد الصوفية السنية وعلى رأسها الحارث المحاسبي . ويؤكد هذا كله ما قاله سرى السقطى : إن من أدهى باطن علم يتقضى ظاهر حكم فهو غلط ، (٤) .

وقد وصل به زهده وورعه ، أنه كان يمتنع عن شرب الماء البارد الذي كان تفسيراً للآية القرآنية : ثم لتسألن يومئذ عن النعيم ، فامتنع عنه بخوف السؤال . فقد حكى أبو الفاسم الجنيدي أنه دخل على غاله السرى السقطى فرآه باكياً فدأله عن سبب بكاؤه فكان جوابه أنه جاءته الصبية وقالت له يا أبا عبد ، هذه أمة حارة وهذا الكوز أحلقه بها ، ثم إنه حملني حيناً فمضت فأرييت جارية من أحسن خلق الله قد نزلت من السماء ، فقلت لمن أنت ؟ قالت : لمن يشرب للآلء المبردة في الكيزان ، وتناولت الكوز فعضرت به الأرض . قال الجنيدي فرأيت

(١) البروسي . نتائج الأفكار : ١ ص ٨٤ - ٨٥ الملحق

(٢) السرى . طبقات الصوفية ص ٥٢ ، ابن الجوزي . سقوط الصفوة ج ٢ ص ٢١٢

(٣) الصيراني . الطبقات الكبرى ج ١ ص ٦١

(٤) أبو نعيم : الحلية - ١٠ ص ١٢١

الحزف المكشور حتى حفا عليه التراب . (١)

وهذه القصة فيها تنبيه السرى على الإعراض عن الشهوات العاجلة ومنها انسرب
للأم اللبرد ، وذلك ليتفرغ قلبه ويحسن أدبه مع الله . ودليل ذلك ما حكاه
السرى أنه صلى ورده ليلة ومد رجله في المهراب فتودى يسرى كلبا تجالس
الملوك ؟ فعظم اليه رجله فاقلا . وعزتك لا مددت رجل أبدا . وقوله أيضا
غزوت واجلا فزلنا خربة الروم فألقيت نفسى على ظهري يدور فمت رجلا على
الجدار ، فإذا هانف ينف بى . يا سرى بن مفلح هكذا تجالس الميبد بين يدي
أربابها ١٤ ، (٢) وهنا نرى اشتراك الصوفية في الحرب والفساد والدفاع عن
الإسلام وتوسيع رقعة ، والمراعاة بالشورى على العكس مما يذهب بعض من
أرخوا للتصوف الإسلامى من أنهم كانوا دعاة الفوضى والانحلال ، وكانوا بلاد
على الإسلام وسببا لتدهوره وانحطاطه .

وقد أدى به زهده وورعه مرة أخرى إلى مقام الهيبة والآنس بالله حيث
يقول : إن الحياة والآنس بطرقان القلب ، فإن وجدنا فيه الزهد والورع حظا
وإلا ، رحلا . ويبلغ الهيبة وكذلك يبلغ الآنس بالمبد إلى حد لو ضرب وجهه
بالسيف لم يشعر على حد قول السرى . وكان في قلب الجنيد من هذا القول شيء
حتى بان وذاق . ولم أن كمال الاستنوار يزبل الاحساس بالنفس بالكلية ،
وشاهده خبر أن الشهيد إنما يمد من الموت كما توده من القرصة لحقة ذلك عليه
بكمال شغفه بعباده ، فيأبى للموت بالسيف ولا يحس به إلا كما يحس
بالقرصة . (٣)

(١) ابن خلكان : وفیات الاميان - ٧ ص ١٠٢

(٢) الحبيب البغدادي - تاريخ بغداد - ٩ ص ١٨٧ - ١٨٨

(٣) البغرى - الرسالة ص ٩٨ والمثلث

والأنس باقية لا يتم إلا بذكره العاشم حتى يصل إلى درجة العشق التي يقول
 عنها سرى : « مكتوب في بعض الكتب التي أنزل الله تعالى : إذا كان الغالب على
 حدى ذكرى عشقنى وعشقتى ، ولا تجعل المحبة بين اثنين حتى يقول الواحد
 للآخر يا أنا . » (١) وهذه أول مراحل الفناء التي تطورت عند سرى السقطلى
 نتيجة لفكرة الحب والعشق الإلهى للتبادل بين العبد والرب . هذه الفكرة التي
 نادى بها الحسن البصرى لأول مرة في تاريخ التصوف وتحدثنا عنها بمناسبة عرضنا
 لنظرية الحب والولاية عند معروف الكرخى ،

أما عن حب السرى لله ، وهو حب العبد الرب . فقد كان له دلائله وعلاماته
 على جسده الذى أضناه الحب . فهل كان صادقا في ادعائه هذا الحب ؟ لاشك في
 أن الجواب الذى يعطيه لنا أبو العاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية ، هو الذى
 يؤكد هذه الحالة عند سرى السقطلى حيث يقول الجنيد : « دفع لى السرى رقعة
 وقال . هذه خير لك من سبعائة فضة ، فإذا فيها :

ولما إدهيت الحب قالت كذبتى قال أرى الأعضاء منك كواسيا
 فما الحب حتى يلقى الظهر بالحشا وتذبل حتى لا تجيب المناجيا
 وتتمل حتى لا يبقى لك الهوى سوى دقة تبكى بها وتناجيا (٢)

لقد تحقق في سرى كل ذلك ، والجنيد شاهد عيان على ما نقول ويؤكد ،
 بل ينقل ذلك إلينا بصدق وإخلاص فهو الخالق . « كنت يوما عند السرى بن
 مغلس وكنا جالسين وهو متر بمتزر . فنظرت إلى جسده كأنه جسد سقيم
 دق مضى كأجهد ما يكون فقال لى : أنظر إلى جسدى هذا ، لو شئت أن

(١) المصدر السابق ص ١١٣ - ١١٤

(٢) ان السام الخليل : شذونات القمص ص ٢٧

أقول أن ما بي من المجبة لكان كما أقول . وكان وجهه أصفر ثم أشرب حره
حتى أردت ثم اهل . فدخلت عليه أعوده ، فقلت له . كيف تهلك ؟ فقال .

كيف أشكر لى طبيبي ما بي والذى قد أصابنى من طبيبي . (١)

فأخذت المروحة أروجه . فقال لى كيف يعد روح المروحة من جوفه يمزق
من داخل ثم أنفأ يقول :

القلب عترق والدمع مستبق ... والكرب يجتمع والصر مفترق
كيف القرار على من لا قرار له ... مما جناه الهوى والشوق والتلق
يارب إن كان شيء لى به فرج ... فامن على به ما دام بي رمق (٢)

بدأ هنا الشوق إلى الله يستبد بالسرى فأنخذ طريقا أقرب إلى الجنينا الهندى
لتغيب النفس في شوق تارم إلى الحبيب . وهل عرف السرى القطى الجنينا
الهندى ؛ وهل أخذ المذاب الهندى يأخذ طريقه من الهند عبر فارس إلى
مدينة السلام بغداد ، فأخذ هذا المضى في حبه بتعذيب جسده في لفلة وعبان
وقلق ؟ أم أنه أخذ يحقق فكرة الراهب المسيحى ؟ أم أنه كان طريقا إسلاميا
بحنا يستند على القرآن والحديث ؟ .

سوف ندرك حقيقة هذا الطريق الروحى وسمته الأسابية التى تمثل الطابع
الإسلامى الحقيقى ، عند ما نستكمل هذه الملاحح الروحية التى غرق فيها السرى
القطى والتى تتضح من قول أحد الرجال له مقاسلا . كيف أنت ؟ فأنفأ
يقول :

(١) ابن الجوزى . صفة الصلوة - ٧ ص ٢١٧

(٢) ابن كثير . البداية والنهاية - ١١ ص ١٤

من لم يبك والحب حشو فؤاده . . . لم يدرك كيف يتفتت الأكباد . (١)
وقد سأل السرى الجنيـد عن المحبة فقال له : قال قمرى من المواقفة . وقال
قمرى : هى الإثارة ، وقال قمرى : كذا وكذا . فآخذ السرى جملة ذراعه ومدها
فلم تمتد ، ثم قال : وعزته لو قلت أن هذه الجملة يبيت على هذا العظم من عبيته
لصدقت . (٢)

كان هذا المحب الزواله العاشق يخاف ذل الحجاب فيقول : اللهم مهيا عذبتى
بشيء ، فلا تعذبى بذل الحجاب ، (٣) وفى هذا دليل على كمال معرفته بربه ،
ودوام اتصافه به ، وتلذذه بمناجاته فى ليله ونهاره حتى صار المحجب عنه أشق عليه
من كل حبيب ، وأراد بالحجاب الجبل والضلال ، أو كل ما يشغل العبد عن
الحق حتى من العرفان . ومن أكثف المحجب حجاب الدنيا والخلق والشیطان
والنفس ، فأنهن الممالك وأعدى عذر السالك . ويشير قوله : ذل المحجاب ،
إلى أن التنازل من نار البعد ، والجنة من جنة القسرب قائم مع الشهود نعم ،
والجنة مع الغفلة عذاب مقيم . وذلك لأن التألم بالمحجاب من تذوق لذة القرب
بمحذور القلب مع الغيبة عن السرى ، وذلك اللقام لا يكون إلا لما عرف ، (٤)

وقد ذكر مؤرخو السرى أنه تحقق له هذا اللقام ، مقام القرب حتى أحبه الله
وأدناه إليه ، بل ويغار عليه من خلقه . ويتناولون عنه القصة الآتية . كان

(١) أبو نعيم : الحلية ١٠ - ص ١١٦

(٢) ابن خلكان : وفيات الأعيان ٢ - ص ١٠٢

(٣) السرى : طبقات الصوفية ص ٥١

(٤) الرواسى : نتائج الانكار ١ - ص ٨٨ والمفتش

السرى يطلب رجلا صديقا له مدة من الأوقات . فر يبعث الجبال فإذا هو
بجماعة ذمى وعيمان ومرضى فسأل عن حالهم فقالوا : هنا رجل يخرج في
السنة مرة يدعو لهم فيجدون الشفاء . فصر حتى خرج ودعا لهم فوجدوا
الشفاء . فنتج السرى أثره وتعلق به وقال له : في علة باطلة فأدواتها فقال :
ياسرى ، خل حتى فإنه غيور لا يراك تساك غيره فتسقط من عينه . (١)

بل تتضح هذه الغيرة أيضا في فرض الحجاب هل غير المؤمنين . فيحكى من
السرى أنه قرى بين يديه . وإذا قرأت القرآن جمعا بينك وبين الذين لا يؤمنون
بالآخرة حجابا مستورا ، فقال السرى لأصحابه : أتدرون ما هذا الحجاب ؟
هذا حجاب الغيرة ، ولا أحد أغير من الله تعالى ، ومعنى قوله هذا أن الله تعالى
لم يجعل الكافرين أهلا لمعرفة صدق الدين (٢)

وأخيرا ، أصبح سرى السقطى كما يقول الخطيب البغدادي ، ربانيا في مقام
الحب المارم ، أحبه الله وأصبح بصره الذي يبصر به ، وسمعه الذي يسمع به ،
فأظهر هل يديه بعض الكرامات . فقد جاءت إليه امرأة لينقذ ابنها من أذى
السلطان لأنها بمنزلة وكرامته عنده . ولكنه لم يمت إليه ، بل قام وكبر وطول
في صلاته حتى خشيت هل ابنها أن يؤذيه السلطان . فابرحت للراءة مكانها
وما كاد السرى ينتهي من صلاته حتى ناد إليها ابنها (٣) .

ولممكن هل يسقط الحرف عن الأولياء ، وتعلم الكرامات هل هناك

(١) الفهم . الرسالة ص ١١٦

(٢) للمعنى السابق : ص ١١٤

(٣) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ص ١١٨

أستار محارم الله؟ الجواب نجدده عند السرى حيث يقول لو أن رجلاً دخل
إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من
الافطار، فتخاطبه كل طير منها بلفتة وقال: السلام عليك يا ولي الله، فسكنت
نفسه إلى ذلك كان في يديها أميراً،^(١) أو كما يقول القشيري: فلو لم يخف
أنه معسكر لكان معكروا...^(٢)

(١) أبو نعيم: حلية - ١٠ ص ١١٨

(٢) المشي - الرسالة ص ١٦٠

ثانيًا - استناد سرى السقطي للحديث

يؤكد لنا مؤرخو طبقات الصوفية أن سرى السقطي أمتنع عن التحديث ، ولم يخرج له كثير حديث . فقد ذكر له شيء من الحديث فقال : « ليس من زاد القبر » ، وهو متأثر هنا برأى بشر بن الحارث الخافي . روى سرى عن هشيم وسفيان بن هينة ، ومروان بن معاوية ، ومحمد بن فضيل بن غزوان في آخرين^(١) ويعبر سرى السقطي عن اتجاهه هذا بقوله « إن الإنسان إذا ابتدأ بالنسك ثم كتب الحديث فتر ، وإذا ابتدأ يكتب الحديث ثم تفكك نفذ »^(٢) .

قال سرى السقطي ، حدثنا محمد بن معاذ النفاري ، حدثنا خالد بن سعيد عن أبي زبيب مولى حازم بن حرملة النفاري صاحب رسول الله قال : « مررت يوما فرأيت رسول الله فقال : يا حازم أكثر من قول « لا حول ولا قوة إلا بالله » فإنها من كنوز الجنة »^(٣) .

أما حديث الخطيب البغدادي فهو ، قال سرى بن منصور السقطي ، أخبرنا حل ابن غراب عن هشام بن عروة عن أبيه قال أخبرني أبي قال : « لما أشتكى رسول الله قال : « مروا أبابكر فليصل بالناس » قال : فصل بهم ، فوجد رسول الله خلفه فخرج . فلما رآه أبو بكر ذهب يتأخر ، فأشار إليه النبي ثم ذهب النبي حتى جلس إلى جنب أبي بكر . فكان أبو بكر يصل صلاة رسول الله ، والناس يصلون صلاة أبي بكر ، أبو بكر قائم ورسول الله قاعد »^(٤) .

وقد أورد له أبو نعيم ثلاثة أحاديث : قال السرى بن منصور السقطي حدثنا

(١) أبو نعيم . الحلية - ١٠ - ص ١٢٧

(٢) السلس . طبقات الصوفية ص ٥٥

(٣) المصدر السابق . ص ٤٩

(٤) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد - ٩ - ص ١٨٧

هشيم حدثنا عبد الله بن أبي صالح عن أبي هريرة قال : قال رسول الله : « يمينك حل ما يصدقك به صاحبك » .

والحديث الآخر هو ، قال السري بن مفضل حدثنا مروان بن معاوية عن عبد الواحد بن أيمن السكي عن عبيد بن ربيعة عن أبيه فقال : لما كان يوم أحد وأنكفأ الكفار ولشركون قال رسول الله : « استورا حتى أتى على ربي فقال : اللهم لك الحمد كله ، لا قابض لما بسطت ، ولا باسط لما قبضت » .

أما الحديث الثالث فقد رواه سري السقطي عن محمد بن فضيل ويرجع سنده إلى أنس بن مالك حيث يقول إن رسول الله قال : « لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولون ، هذا الله خلق الخلق فن خلقه ١٤ » (١) .

رئيس للرمزين يبدأ الصوت بالحروف التي تذكر بـ (الم) في القرآن، أو
(A O I) في تشيد رولان.

ويؤيد رأي الأستاذ بلانشو — على حد قول الدكتور ذكي مبارك —
أن (الم) تنطق هكذا عند الترميل : (ألف . لام . ميم) فهي ليست رمزاً
كتابياً ولكنها رموز صوتية . ومن المحتمل أن تكون تقاليد الترميل في القرآن
سارت في طريق كان معروفاً عند أهل الجاهلية ، ومن الواضح أن القرآن لم يكن
من ممة أن يخالف الجاهليين في كل شيء حتى في الأصوات اللغوية . فليس
بمستبعد أن تكون فوائح السور إشارات صوتية لتوجيه الترميل ، وأن تكون
متابعة لبعض ترانيم الجاهليين^(١) .

بعد هذا العرض للتفسيرات الطريفة التي رأيناها عند الفقهاء والمفسرين فيما
يختص بمشكلة الأسماء والحروف ، علينا أن نمضي إلى تفسير آخر نجده عند
الصوفية ومؤرخي التصوف القدماء . فمثل السراج الطوسي ، وهو أول وأقدم
من كتب عن تاريخ التصوف ، يفتح لنا ما استغلّق فهمه على الفقهاء حيث يقول:
« إن جميع ما أدركته العلوم والحفنة القهوم ، ما عبر عنه وما أشير إليه ، مستنبط
من حرفين من أول كتاب الله وهو قوله : « بسم الله ، والحمد لله : لأن
منه ما بالله وهه . والإشارة في ذلك : أن جميع ما أساط به علوم الخلق وأدركه
فهمهم فليست هي قائمة بذواتها ، إنما هي بالله وهه ،^(٢) » .

(١) ذكي مبارك : الترتيب في القرن الرابع - ص ١٤١ المسلسل ، ط القاهرة
١٩٣٤ .

(٢) السراج الطوسي : اللوح ص ١٢٤

ثم يعطينا السراج الطوسي تفسيراً صوفياً نجدد عند الشبل يؤكد انجماعه السابق . وذلك عندما سئل الشبل عن معنى الإشارة في الباء من « بسم الله » ، فقال : « أى بالله قامت الأرواح والأجساد والحركات ، لا بذواتها » . بل قيل لأبي العباس بن عطاء : « إلى ماذا سكنت قلوب الممارفين ؟ » فقال : « إلى أول حرف من كتابه وهو الباء من « بسم الله الرحمن الرحيم » ، فإن مضاه أن بالله ظهرت الأشياء ، وبه فنيق ، وبتجليه حسنت ، وباستناره قبحت وممجت لأن في اسمه « الله » هيته وكبريائه ، وفي اسمه « الرحمن » محبته ومودته ، وفي اسمه « الرحيم » عونه ونصرته .^(١)

أما إذا أخذنا بقول ابن حجر المصقلاني : « قرأت في كتاب الحروف المعقرب الخليل من تلامذة أبي يعلى بن انعم » ، أن أحمد بن حنبل بلغه أن السري قال : « لما خلق الله الخلق سجدت الآلاف وقال : لا أسجد حتى أؤمر » . فقال أحمد : « هذا كفر » .^(٢) ولكننا نجد لذلك تفسيراً عند السراج الطوسي حيث يذكر عن سهل بن عبد الله أنه قال : « الآلف أول الحروف وأعظم الحروف ، وهو الإشارة في الآلف ، أى : الله الذى أتت بين الأشياء وانفرد عن الأشياء » .^(٣)

ونضيف إلى ذلك تفسيراً لأحد مشاهير المتصوفين بغدادى ألا وهو « أبو سعيد الخراز » صاحب كتاب « التصوف والصدق أو الطريق إلى

(١) المصدر السابق : ص ١٢٤

(٢) ابن حجر المصقلاني : لسان اليزان - ص ٣٠ - ص ١٤

(٣) السراج الطوسي : اللوح - ص ١٢٥

الله ، حيث يقول : كلما بدا حرف من الأحرف من كتاب الله عز وجل
 على قدر قربك وحضورك عنده ، فله مشرب ونهم غير منخرج الفهم الآخر ،
 فإذا سمعت بقسوته : « ألم ذلك » فلا تله . ألم يظهر في الفهم شيء ما
 يظهر اللام ، وعلى قدر المحبة وصفاء الذكر ووجود القرب يفسح
 التفاوت والفهم ، (١) .

الفصل السابع

أبو الحسين التوري

بين التصوف والتوحيد، والحلول والتنزيه

أبو الحسين التوري

نولا - حياته ومزقه :

هذه شخصية صوفية أخرى جمعت بين الجهاد والمبادة ، فرقت أمام الظلم تحاربه بشق الطرق ومختلف الوسائل . وتحارب فساد البلاط العباسي الذي أباح السكر والمربة . وقفت أمام المعتضد فالت إعجاب ، وقفت أمام الموفق بتهمة الكفر والإلحاد ، فأبكت وأبكت جميع من حضروا حتى لقد قال الخليفة : « هؤلاء أعرف بأق من غيرهم » :

هو أبو الحسين أحمد بن محمد التوري ، بغدادى الملقب بالوفد ، خراسانى الأصل ، يعرف بأبن البغوى نسبة إلى قرية يقال لها « بنشور » أو « بنغ » ، وهي قرية بين مرو والروذ . (١) وقد سمي بالتوري نسبة إلى « نور » ، وهي بلدة بين بخارى وسمرقند ، أو إلى نوركان يباطنه وظاهره ، أو إلى نوركان يخرج منه فيه إذا تكلم في الية الظلماء . (٢)

وكان أبو الحسين التوري شيخ الصوفية في وقته ، مذكورا بكثرة الاجتهاد وحسن العبادة . لم يكن - في وقته - أحسن طريقة منه ولا ألطف كلاما . ويقول عنه السراج الطوسي : « أبو الحسين التوري من الواجدين ، ومن أهل الاشارات اللطيفة ، وله كلام مشكل وأشعار كثيرة ، وكان يعرف من بحركيته » (٣) بل كان ممن نشر علوم الاشارة كتباً ورسائل ، وتربيه الثاني في الطبقة الثانية من طبقات الصوفية بعد المجتهد عبد السلى . (٤)

(١) السلى : طبقات الصوفية ص ١٦٤ .

(٢) الروس : نتائج الأستكشاف ص ١٤٨ - ١٤٩ الماضي .

(٣) السراج : البيع ص ٤٩٢ .

(٤) السلى : طبقات الصوفية ص ١٦٤ .

وقال أبو أحمد المغازل عنه : إنه ما رأي أحداً قط أعبد من أبي الحسين
 النوري ، بل كان أعبد من الجنيد وغيره . وقيل إنه صام عشرين سنة لا يلم به
 أحد لا من أهله ولا من غيره ^(١) . وتفسير ذلك الصوم أنه كان يأخذ من بيته
 رغيفين ويخرج ليحضر إلى السوق فيتصدق بالرغيفين ، ويدخل المسجد فلا يزال
 يركع حتى إذا جاء وقت سوقه مضى إليه فيطلب أستاذه أنه قد تغذى في منزله ،
 ومن في بيته عديم أنه أخذ معه غداءه وهو صائم ^(٢) . وكان الجنيد يعظم شأنه ، ولما
 مات سنة ٢٩٥ هـ أوصى الجنيد أن يدفن بجانبه فلم يفعل . وقال عنه : « منذ مات
 النوري لم ينجر عن حقيقة الصدق أحد » . وقال أبو بكر الشبل متدباً خلف
 جنازته : « اضربوا على الأرض المنابر فقد رفع العلم من الأرض » . وكان سبب
 وفاته أنه سمع قالاً ينشد هذا البيت :

لا زلت أنزل من وداك منزلاً ... تتمير الآليات عند نزوله
 فتواجد النوري وهام في الصحراء فوقع في أجمة قصب قد قطعت وبقي
 أصوله مثل السيف . فكان يمشي عليها ويميد البيت إلى النداء والدم يسيل من
 رجله ثم وقع مثل السكران ، فورمت قدماء ومات ^(٣) .

وكان النوري شديداً في تنبيه المنكر ولو كان فيه تلمه . فقد قيل إنه نزل
 السجدة يتوضأ فرأى زورقا فيه ثلاثون دناخراً . فقال عنها فقيل له الخليفة
 المعتضد ، فأخذ مدرة فسكرها إلا واحداً فتبعض عليه وأحضر إلى الخليفة وكان

(١) ابن كثير : البداية والنهاية ١١٦ هـ ص ١١٦

(٢) ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ٥ هـ ص ٢٧٧ طحير آباد ١٣٥٧

(٣) الخليل البندقي . تاريخ بغداد ٥ هـ ص ١٢٠ - ١٢٦

قليل الرحمة فلما رآه قال : من أنت ؟ قال بحسب . قال : من ولاك الحسبة ؟
قال : الذي ولاك الإمامة . فأطرق ثم قال : ما حلك على هذا ؟ وكيف تركت
دنا واحدا ؟ قال : أعجبتني نفسي عند وصولي إليه . غلى سبيله (١)

ولما كان كل صوفي يمر عن مضمون حاله الصوفية حسب تهيئته الروحية
الخاصة ، وقد يشارك في الإحساس بهذه الحالة غيره من الصوفية وقد لا يشاركه
من أجل هذا فقد اختلف كل من النوري والجنيد والشبلي في هذه الحالة التي
أذكرها الآن . فقد قيل إن النوري قد لحقته هلة ، والجنيد هلة ، فالجنيد أخبر
عن وجده ، والنوري كتم فتبيل له : لم لم تخبرك بأجرك صاحبك ؟ فقال : ما كنا
لنتبيل ببلوة ، فنرفع عليها اسم العكوى ثم أنشأ يقول :

إن كنت لقسق أملا	فأنت لفسكر أملا
عذب ، فلم يبق قلب	يقول لقسق : مهلا

فأعيد ذلك على الجنيد فقال : ما كنا شاكن ، ولكن أردنا أن نكتشف
من عين القدرة فينا . ثم بدأ يقول :

أجل ما منك يبدو	لأنه منك جلا
وانت ، يا أنس قلبي	أجل من أن تملا
أنتيتي من جيمس	فكيف أرى الحسلا ؟

بلغ ذلك الشبلي ، فبدأ يقول :

محتوم بك أن	لا إباله بمحتوم
ياشفاق من القمام	وإن حشمت حلق

بقي دهرنا لننـد عرفتـك ضيـمة نوبـتى

فـربـيـكم مـثل جـدكم فـي وـقت راحـق ١٩^(١)

وقيل أن النورى لحقت علة فبمك إليه الجنيد بصرة فيها دراهم وعاده ،
فردها النورى . ثم احتل الجنيد فدخل عليه النورى عالدا فقدمه عند رأسه
ووضع يده عند جيبه فعرف من ساعته . فقال النورى للجنيد : إذا عدت
إخوانك طرفن بهم بمثل هذا البر ،^(٢)

(١) السلي ، طبقات الصوفية ص ١٦٧ — ١٦٨

(٢) ابن الجوزى : حلة الصوفية ص ٢٠٨

ثانيا - استناده للحديث

استند النورى عن سرى السقطى حديثاً واحداً . وقد اتفق كل من أبى نعيم
الاصمائى وأبى عبد الرحمن السلبى والخطيب البغدادى في ذكر هذا الحديث :

قال أبو الحسين النورى حدثنا السرى عن معروف الكرخى عن ابن السماك
عن النورى عن الأعمش عن أنس عن النبي قال : « من قضى لأخيه المسلم حاجة
كان له من الأجر كن خدم الله عمره »^(١) . وقد ورد هذا الحديث بعبارة
أخرى في تاريخ بغداد « من قضى لأخيه المسلم حاجة كان له من الأجر كن
سج واحد »^(٢) .

ثالثا - التصوف والتوحيد ، الخلق والتخلق

ترك لنا أبو الحسين النورى تعريفات التصوف وأقوالاً ثمين منها اتصال
التصوف عند بتوحيد الله وتزجيده في صفاته عن كل تاء وقصور ، بأن له
الصفات المختصة بخلق والآيات الناطقة بأنه غير مشبه بخلقه . هذا كله موجود عند
النورى ، إلا أننا سوف نلح عند بعض العبارات التي يوحى ظاهرها بأنه
سحلى ، وهي تمة حاول النورى أن يذمها عن نفسه ، بأن أولها تأويلاً باطنياً
حتى لا يتناق مع ظاهريتها ، ولينى بذلك ما أنهى به غلام الخليل في عصره ،
وأبى الجوزى من بعده بالكفر والزندقة .

١ - وهذه التعريفات الكثيرة للتصوف عند النورى إن كان يقال إنه ليس
هناك ما يربط أو يجمع بينها ، وذلك لأن الصوف ابن رقة فهو يعلق في كل رقة
بما ينطبق عليه الحال في ذلك الرقة ، إلا أننا سوف نرى بداخلايتها ، وإن

(١) أبو نعيم . الحلية - ٢٠ ص ٢٢٥ ، السلبى : طبقات الصوفية ص ١٦٥

(٢) الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد - ٥ ص ١٣١

بعضها يكرر معاني البعض الآخر بعبارات مختلفة

يقول أبو الحسين النوري :

« الصوفي لا يملك ولا يملك ، أى أن الصوفي هو الذى لا يدهى نفسه شيئا ماديا أو مهنيا ، وألا يكون مستعبدا لشيء مادي أو مهنى في هذه الحياة ، وإنما العبودية الحققة هي لله وحده . وهو تعريف قريب من قوله : الصوفي من لا يتعلق به شيء ولا يتعلق بشيء . »

ولما كان التصوف عند النوري ليس أوضاعا ورسوما فيكتسب بالمجاهدة ، وليس علما يتلقى بالتعليم ، وإنما هو فرق هذا وذاك صفة تطبع في النفس فتحكم في كل ما يصدر عن الصوفي من أعمال وما يخطر بقلبه من خواطر حيث يقول : « ليس التصوف رسما ولا علما ولكنه خلق : لأنه لو كان رسما لحصل بالمجاهدة ، ولو كان علما لحصل بالتعليم ، ولكنه تخلق بأخلاق الله . »

وفي هذا القول « تخلق بأخلاق الله » ينحصر المثل الأعلى المخلق المنشود في الأدب على أن تكون الصفات الإلهية أساسا لسلوك السلي في الحياة . وهنا يبلغ التطور الخلقى للإسلام درجة سامية رفيعة وذلك بتأثير الحركة الصوفية عامة وصوفية بغداد خاصة ، بما كان له أثر كبير في حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الذى أخرج في مقدمة كتابه « فائحة العلوم » التفسير التالى على شكل حديث : « التخلق بأخلاق الله » وهو بتأثير نظرية الصوفية للدين صاغ المبدأ التالى ملخصا بذلك أدوار الثور والتطور الطويلة السابقة ، وهو : أن كمال العبد وسعادته هو في « التخلق بأخلاق الله تعالى والتحلل بمعاني صفاته وإسمائه ، ويبدو أنه يقصد بهذا التخلق في معاني أسماء الله الحسنى ، المقصد الآتى ، (١) ولذا لزم من ذلك كله

(١) قوله تيسير . العبيدة والشريعة ص ٢٦٩ حواشي القسم الاول

أن يكون الصوفية عند النورى هم الذين صفت أرواحهم فصاروا فى الصف الأول بين يدى الله ، والتصوف هنا مشتق من الصفاء لا من الصوف كما يدعى معظم المستشرقين ، وهذا الإشتقاق من الصفاء كانت مبرة خاصة للتصوف الإسلامى عامة ، ومدرسة بغداد خاصة .

وهذا الصفاء لا يتحقق إلا إذا فُتيت النفس جملة من صفاتها ورغباتها وشهواتها وهو معنى قوله « التصوف هو ترك كل حظ لنفس ، وإيضا « التصوف ترك حظ النفس جملة ليكون الحق نصيبا ، والمراد بالنفس هنا النفس الحيوانية فإذا فُتت النفس عن نفسه بهذا المعنى بقى بمجه لربه . وهنا يكون « الصوفية قوما صفت قلوبهم من كدورات البشرية وآفات النفوس ، ومجردوا من شهواتهم حتى صاروا فى الصف الأول والدرجة العليا مع الحق . فإذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالمكين ولا مملوكين ، كما يؤكد أبو الحسين النورى . بل أصبح التصوف هو « كراهية الدنيا ومحبة للولى ، (١)

ولما كان الصوفى لا يراعى إلا الله فى أعماله وأقواله ، فلا بد أن يتحرر من استرقاق الشهوات ، وبذل النفس فى خدمة الله وخدمة الناس من أجل الله وأن يكون ذلك تطهيرا لا تكلفا لأن التكلف رياء ، وهنا ترى مدحة ملائمة ، ولأن التصوف هو الحرية والبذل وترك التكلف والسخاء كما يقول النورى . بل أصبح أيضا « تمت الصوفى السكون عند العدم والبذل والإيثار عند الوجود ، (٢)

وقد تحقق هذا البذل والإيثار فى حياة النورى . فقد تمكن أنه لما كانت محنة

(١) د . د . عيسى : التصوف النورة ص ٤٤

(٢) المصدر السابق ص ٤٥ .

« غلام الخليل » (١) ونسب الصوفية إلى الزنقة ، أمر الخليفة للوقف بالقبض عليهم . فأخذوا جمعة من أخذ الثوري في جماعة ، فأدخلوا على الخليفة فأمر بضرب أكتافهم فقدم الثوري مبتدرا إلى السيف ليضرب حقه ، فقال له السيف : ما دعاك إلى الابتدار إلى القتل من بين أصحابك ؟ قال : آثرت حياتهم على حياتي هذه اللحظة فتوقف السيف والمآخرون عن قتله ، ورفع أمره إلى الخليفة فرد أمرهم إلى قاضي القضاة - وكان على القضاة يؤمّن اسماعيل بن اسحاق - فقدم إليه الثوري فسأله عن مسائل في العبادات والطهارة والصلاة . فأجابها ثم قال له : وبعد هذا قد عباد يسمعون بالله ، وينظرون بالله ، ويصدرون بالله ، ويأكلون بالله ، ويلبسون بالله ، فلما سمع اسماعيل كلامه بكى طويلا ثم دخل على الخليفة فقال : إن كان هؤلاء زنادقة فليس في الأرض وحده فأمر بتخليتهم وسأله السلطان يؤمّن من أين يأكلون ؟ فقال : لسنا نعرف الأسباب التي يستجلب بها الأرزاق ، نحن قوم مدبرون » (٢) .

وهذه القصة التي تمثل أرفع وأسمى أنواع الشجاعة الخلقية ، وأرق أنواع الإيثار ، إنما يدل طعنها الأول على أنها من باب المجرّد والسخاء . أما طعنها الثاني فإنما هو من باب قطع الأسباب ، وكلمة « مدبرون » التي وصف بها الثوري الصوفية فنعما أنهم لا تدبير لهم في أنفسهم ، إنما هم في تدبير الله يرزقهم من حيث لا يحسبون . يضاف إلى ذلك دعاؤه الذي يقول فيه : « اللهم قد سبق

(١) هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن غلاب بن خالد بن فراس الباهلي وعرف بـ غلام خليل توفي سنة ٢٦٦ هـ . وله من الكتب : كتاب الدعاء ، كتاب الاعتصام إلى الله جل اسمه كتاب الصلاة ، كتاب المواظ ، ابن التميمي : التمهيد ٧٦٣

(٢) أو نسيم . الحلية ١٠٠ ص ٢٥٠ - ٢٥١ ، الحليّ البغدادي : تاريخ بغداد ٥

في ذلك ومشيتك وقد رزقك مقربة أهل النار الذين خلقتهم . اللهم فإن يكون قد سبق في مشيتك التي لا تتخلف أن تملأ النار من الناس أجمعين ، فإنه قادر على أن تملأها في وحدي . وأن تذهب بهم جميعا إلى الجنة .^(١) وهذا القول أيضا ليس من باب الجود والإيثار والسخاء بمعنى الكلمة ، وإنما هو أمانة في الحقيقة ، أمانة الناشئ الوهمان الذي يريد القرب من محبوبه - وحيدا - حتى ولو في العذاب . وقد تمرد الصوفية فيما بعد أن يتكلموا عن احتراقهم بسجحات الوجه ، واحتراقهم بنار الله المقدسة ، ويعملون هذا مقاما موسويا الذي تحدثنا عنه في الفصل الثاني من الباب الأول فيما يختص بالجانب الروحي في الديانة الموسوية . ويؤكد هذا القول ، بورك من في النار ومن حولها .

٢ - اتهام النورى بالكفر والزندقه :

أما عن سبب ما أتهم به النورى بالكفر والزندقه ، فكما يقول السراج الطوسي أن أبا الحسين النورى كان في أيام اللوق ، وكان ينكر عليه غلام الخليل فرفع إلى الخليفة وهو يومئذ أمير المؤمنين ، رفع إليه أن ينفذ ادرجلا من الزنادقة دمه حلال ، فإن قتله أمير المؤمنين قدمه في عتقي ، فبعت الخليفة في طلبه ، فعمل إليه ، فشهد عليه غلام الخليل : أنا سمعته يقول : أنا أحسق الله وهو يمشق . فكان دفاع النورى مستهدا بآيات قرآنية حيث يقول : « سمع الله تعالى ذكره يقول : » يحبه ويحبونه « ، وليس العتق أكثر من المحبة ، غير أن المائق ممنوع ، والحب يتمتع بحبه . فبكي للوق من رقة كلامه .^(٢)

(١) يتكلمون في التصوف الاسلامي ص ١٠٥

(٢) ابن نديم . الحلية ص ١٠٠ - ٢٥٠ - ٢٥١ ، الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ج ٥

وبعد أن لقي دفاع النورى قبولاً حسناً عند الخليفة للوفى وحاشيته ، وجب علينا أن نمضى إلى ابن تيمية لنرى موقفه من مسألة المحبة التى هى أصل التمس بالنظر إلى الله . فيقول ابن تيمية فى كتابه الفتاوى : « هم هؤلاء الذين وافقوا السلف والأئمة والمشايع على التمس بالنظر إلى الله تعالى فتأذروا فى مسألة المحبة التى هى أصل ذلك . فذهب طوائف من الفقهاء إلى أن الله لا يجب نفسه ، وإنما المحبة محبة طاعته وعبادته . وقالوا : « هو أيضاً لا يجب عباده المؤمنين ، وإنما محبة إرادته للاحسان إليهم وولايتهم » . ودخل فى هذا القول من انشعب إلى نصر السنة من أهل الكلام حتى وقع فيه طوائف من أصحاب مالك والشافعى وأحمد ، كالقاضى أبى بكر والقاضى أبى يعلى وأبى المعالى الجوينى وأمثال هؤلاء . وهذا فى الحقيقة شعبة من التهم والاعتزال فإن أول من أنكر المحبة فى الاسلام الجهم بن درهم . استأذ الجهم بن صفوان ، فضضى به خالد بن عبد الله القسرى وقال : « أيها الناس ضحوا ، نقبل الله ضحاياكم ، فإنى مضح بالجهم بن درهم فإنه زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً ، ولم يكلم موسى تكليماً ، ثم نزل فذبحه . والذي دل عليه الكتاب والسنة وافق عليه سلف الأمة وأئمتها ومشايخ الطرق أن الله يحب ويحب . ولهذا وافقهم على ذلك من تصوف من أهل الكلام كابى القاسم القهيمى وأبى حامد الغزالى وغيرهما ، وأبو حامد مع كونه تابع فى ذلك الصوفية . استند فى ذلك لما وجدته فى كتب الفلاسفة (كالذى قاله ابن سينا فى كتابه الاشارات والتنبيهات) من إنبات نحو ذلك حيث قالوا يمشق ويمشق . وقد بسط الكلام على هذه المسألة العظيمة فى التواعد الكبار بما ليس هذا موضعه . وقد قال تعالى : « يحبهم ويحبونه » ، وقال تعالى : « والذين آمنوا أشد حبا لله » ، وقال : « أحب إليكم من الله ورسوله » . وفى الصحيحين من النبى قال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله ورسوله أحب إليه مما

سواهما، ومن كان يحب الله لا يحب إلهه، ومن كان يكره أن يرجع في الكفر بعد إذ أخذ الله منه كما يكره أن يلقى في النار. (١)

وهكذا نجد ابن تيمية السائق الكبير يضيف إلى الآية التي استشهد بها أبو الحسين النوري على صحة موقفه من المشق الإلهي، آيات أخرى من القرآن ويستشهد بالأحاديث النبوية ليستدل بها جميعا على صحة المحبة المتبادلة بين العبد والرب، والأكثر من ذلك حين خطأ مذهب المتجهم والمعتزلة ومن وافقهم من إنكار المحبة، وأن قولهم باطل بالكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ومشايخها.

وبعد أن تخلص أبو الحسين النوري من التهمة الأولى ودافع عن نفسه، نجد إنها آخر أكثر شناعة. فقد شهدوا عليه أيضا أنه سمع آذان المؤذن فقال: طعنة وسم الموت، وسمع نباح الكلب فقال: ليك وسمديك، وهذا يذكرنا بما كان يقوله أبو حمزة الصوفي (توفي عام ٤٨٩ هـ) إذا سمع صوتا مثل هبوب الرياح وخرير الماء وصياح الطيور: عليك، فرموه بالحلول بعد فهمهم في معنى إشاراته. أما دفاع النوري عن نفسه مرة أخرى فهو كما يقول: أما المؤذن فأنا أغار عليه أن يذكر الله وهو غافل ويأخذ عليه الأجرة. ولولا الأجرة القليل من طعام الدنيا التي يأخذها لما ذكر الله، فلذلك قلت له: طعنة وسم الموت فقد قال جل ذكره: وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم، قال الكلب وكل شيء يذكر الله بلا رياء ولا سمعة ولا طلب للمرضى، فلذلك قلت ما قلت. (٢)

(١) ابن تيمية: مجموع فتاوى ص ٢٠٧ - ٢٠٨، المجلد الأول ط القاهرة ١٣٢٦ هـ.

(٢) السراج الطوسي: اللبس ص ٢٩٤، ابن الجوزي: تليس اللبس ص ١٨١.

وبالرغم من تحليل النورى لكتابه الموقية وشطحاته الروحية على أساس من الكتاب ، إلا أنها تعتبر مدخلا إلى مذهب الحلول ، بل لما هو أشبه لتجلى الله في الكائنات . إن هذه البياضات الناعمة والإنشازات الخفية التي يصعب فهم مقصدها ومراميها على من ليس من أهل التصوف ، كانت دائما ذات وجهين : وجه يخفيه الصوفي ، ووجه يحاول فيه تأويل كلامه بما يتفق مع الدين كتابا وسنة غزفا من سيف الشرع . وإن كنا لا نستطيع أن نذهب إلى النهاية ونقول : إن النورى كان حلولا لأنها تهمه نخرجه من دائرة الإسلام ونجعله كافرا وملحدا وهو ما اتهم به النورى والملاحج .

وحتى نستطيع الإحاطة بمذهب ابن الحسين النورى في المحبة المتبادلة بين العبد والرب ، علينا أن نرجع مرة أخرى إلى ابن تيمية لنستوضح منه نزع هذه المحبة ومبرراتها في الإسلام حتى لا نضل الطريق وحتى يمكن أن نضع أبا الحسين النورى في الموضع المناسب للفتق مع الأصل الأول لتعبئة الإسلام والمسلمين ، ألا وهو التوحيد القائم على التنزيه المطلق . وهنا يقول ابن تيمية : « إن الله هو محبة محبة ، يحب ذاته الإلهية ، كما يحب مخلوقاته ، ثم إن مبدأ الحب يبرى بين الخالق والمخلوق ويتبادل ، بل إن الإسلام إنما أتى لوضع المحبة الإلهية كاملة منزوعة عن عبة التشريك . فالحب له وحده ، ومن أحبه وحده بلذة الحب الكبرى وهو النظر إلى وجهه الجليل في الآخرة ، وحنا يتبين لنا دفاع ابن تيمية عن مسألة الرؤية وأنها رؤية حقيقية حية . بل يتضح لنا البائع الأساسى في نزعة التقصية الذي يسود المذهب التيمى ، والظرة المحسية التي تناول بها الذات الإلهية . فانه يستوى على مرثه لستراء ماديا عند ابن تيمية في أبهى جمال . ثم يحمله التكبير في المقام المحمود وعلى عرش العرش الرسول صلى الله عليه وسلم . كل هذا لتحقيق لذة

حظي لكل البشر لذة النظر إلى وجهه الكريم (١).

والواقع أن ابن تيمية في نظريته هذه لم يكن أول من نادى بها ، بل سبقه كثير من أهل السنة والسلف . فقد رأينا الحارث المحاسب يؤكد هذه النظرية في كتابيه « الرعاية لحقوق الله ، و « التوهم » . ورأينا معروف الكرخي من قبله ، وسرى السقطي من بعده ، بل معظم صوفية مدرسة بغداد — إلى أن حجة المؤمنين لهم أمر موجود في القلوب والنظر ، وأن الإنسان في الدنيا يجد في قلبه يذكر الله وذكر حده وآلانه وعبادته من المدة ما لا يحده بقيء آخر ، وهذا لأنه يحب الله الحب الكامل . (٢)

وقد دافع مؤرخ الصوفية الأول السراج الطوسي عن شطحات المحبين من الصوفية فيقول : « إن أرباب القلوب ، ومن كان قلبه حاضرا بين يدي الله ويكون دائم الذاكرة ، فيرى الأشياء كلها باقة ، والله ، ومن الله ، وإلى الله فإذا سمع كلامه فكان ذلك سمعه من الله . ولا يكون ذلك الحال إلا لبعد بجرع على الله لا ينصرف منه جارحة إلى سوى الله ، فتند ذلك يقع له حقائق أنهم من الله في جميع ما يسمع وجميع ما يرى من الأشياء (٣) وهذه الأقوال هي نفسها قد ذكرها أبو الحسين النودي في دفاعه عن نفسه . بل أضيف إلى دفاع السراج الطوسي ما روى عن الإمام علي رضي الله عنه أنه سمع صوت ناقوس فقال لأصحابه : « أندرون ما يقول هذا ؟ قالوا : لا ، قال : إنه يقول سبحان الله حقا ، إن المولى محمد بقي . » (٤) وقد نسب الحلاج النائر الروحي في الإسلام ، وشييد

١ — البهار : نشأة الفسك ١٠ ص ٢٤٩ — ٢٥٠

٢ — المصدر السابق : ص ٢٥٠

٣ — السراج الطوسي : المبع ص ٤٩٥

٤ — الفهمي : السفة ص ٢٧

التصرف الاسلامى الاول إلى تهمة الحلول والكفر والزندقة لانه : طلع وصبر عن
وجده وجه يمثل هذه الأقوال الروحية ذات الطابع الرمزي^(١) :

ومرة ثالثة يحمل النورى إلى حيث شهدوا عليه بأنه قال : « كنت البارحة في
بيتى مع الله ، فستل من ذلك ؟ فقال : صدق ! وأنا الساعة مع الله ، فإذا كنت
في البيت فأنا مع الله ، وإذا كنت في برية فأنا مع الله ، ومن كان في الدنيا مع الله
فهر في الآخرة مع الله ! أليس يقول الله جل ذكره : ولقد خلقنا الانسان ونعلم
ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » ، حينئذ غلفه الخليفة
بيده وقال : تكلم بما شئت ! فتكلم النورى بكلام لم يسمعوا به قط ، فبكى
الخليفة وبكوا جميعا وقالوا : هؤلاء أعرف بالله من غيرهم .^(٢)

ولكن عبارة النورى السابقة تشير إلى مقام التجوى ، أو مقام الذكر ، أنا
جليس من يذكرنى ، أو مقام العرى المطلق . ومن ثم فحين في مقام وحدة
الجهود التى ستكون فيها بعد الطابع الاساسى والجوهرى عند صوفية مدرسة
بغداد التى تؤرخ لها .

وبعد أن قدم النورى أنواع الدفاع المختلفة لينى عن نفسه تهمة الحلول
والكفر والزندقة ، وبعد أن دافع عنه مؤرخو التصوف ، حتى أصبح النورى
لا يرى ولا يسمع إلا بالله لانه مع الله دائماً . الايمان له إذن أن يعرف الله معرفة
قلبية ذوقية شهودية وهى معرفة مباشرة تختلف تماماً عن المعرفة العقلية التى
تجدها عند الفلاسفة والاشراقين ، وبخاصة أن أصل المعرفة عند الصوفية هى
مربية ووجد ؟ وهذه المعرفة الدينية التى وجبها الله لأحبابه ، تقتضى من الصوفى

١ - أنظر للزوف كتاب « الملاح التاتر الروحى فى الاسلام » ط اسكندرية ١٩٧٠

٢ - السراج الطوسى : الجمع ص ٥٩٢ - ٥٩٣

الموحد أن يزه الله عن صفات المحدثات كل ذلك سوف نجد عند أبي الحسين
النورى وغيره من صوفية بغداد كالجنيد وازحا كل الوضوح وعند أبي بكر
الفضل أيضا

مشكاة التوحيد عند النورى :

علينا أن نبدأ بقوله الجميل عن التوحيد ثم تفصله تفصيلا تدريجيا متصفا
مع أقواله المختلفة . هذا القول هو : « التوحيد كل خاطر يشير إلى الله تعالى بعد
أن لا تراحمه خواطر التشبيه » (١) . فالتوحيد إذن عند الصوفية هو خاطر أو
خواطر ملقاة في النفس . أو هي المعرفة المتقدحة لا عن عقل ولا عن عمل
ونصب . ولكن كيف وصل النورى إلى هذه العبارة التي تلخص لنا رأيه
النهائى في معنى التوحيد ؟ إنا سوف نتبع هذه المراحل التي مر بها النورى حتى
استطاع أن ينتهى أخيرا إلى هذا النوع من التوحيد الذى اختص به الصوفية
دون غيرهم .

سئل النورى عن أول فرض افترضه الله تعالى على عباده ما هو ؟ فقال :
المعرفة لقوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » وقال ابن عباس :
ليعرفون .

ف قيل له : بم عرفت الله تعالى ؟ قال : بالله . قيل ما بال العقل ؟ قال : العقل
حاجر لا يدل إلا على حاجر مثله . ثم قال : « لما خلق الله العقل قال له : من أنا
فسكت فكله بنور الوحدانية فقال أنت الله ، فلم يكن للعقل أن يعرف الله إلا
بالله » (٢) . وهذا الاتجاه الإيمانى المنبثق من العقيدة الدينية للقائمة على الكتاب

(١) العقيرى . الرسالة ص ٥

(٢) السراج الطوسى . اللوح ص ٦٤

والسنة ، نجد له شيئا عند الفيلسوف الديني المسيحي المرسي ، بسكال ، للشرق سنة ١٦٦٢ حين يقول : إنا نعرف الحقيقة لا بالعقل وحده ، بل بالقلب أيضا ، ثم يقول : «الأداة العقلية على وجود الله ناقصة ولذلك كان المجال الوحيد للكلام عن الله وجوده وقدرته هو الدين والإيمان وحدهما» (١) .

وبعد ذلك نشير إلى نقطة هامة عند النوري عندما يتحدث عن منزلة العقل في إدراك الله ومعرفة ، أي ما نسميه العلاقة بين العقل والإيمان . فمتدا سئل : كيف لا تدرك العقل ولا يعرف إلا بالعقل ؟ فقال : «كيف يدرك ذو أمد من لا أمد له ، أم كيف يدرك ذو عامة من لا عامة له ولا آفة ، أم كيف يكون مكينا من كيف الكيف ، أم كيف يكون محييا من حيث الحيث فسياء حيث ، وكذلك أول الأول وآخر الآخر ، فسياء أولا وآخر . فلو أنه أول الأول وآخر الآخر ما عرف ما الأولية وما الآخرة . ثم قال : وما الأولية في الحقيقة إلا الأبدية ، ليس بينها حاجز ، كما أن الأولية هي الآخرة ، والآخرة هي الأولية ، وكذلك الظاهرية والباطنية إلا أنه يفقد وقتنا وبصرك وقتنا لتجديد اللذة وروثة العبودية ، لأن من عرفه بالحقيقة (أي ما نسميه بالدليل الكوزمولوجي أو الصاعد عند المتكلمين وهي الاستشهاد بالخلق على وجود الخالق ، وبالمنوعات على وجود الصانع وهي معرفة غير مباشرة) لم يعرفه بالمباشرة ، لأن النقطة على معنى قوله : « كن ، وللمباشرة إظهار حرمة لا استهانة فيه» (٢) .

يعالج النوري إذن مشكلة المعرفة من وجهة النظر الصوفية البحتة . فالحقل

(١) نجيب بلقي : بسكال من ١٤٤ - ١٥٠ ، مجموعة نواحي الفكر النوري رقم ٤

(٢) السراج الطوسي . الفتح من ٥٨

المحدود المكيف المحيـث لا يصل إلى اللاحـدود اللاحـيف اللاحـيث . إنما يعرف الله به هو ، بنور مباشر يقذفه هو في القلب ، لقد وضع النوري مشكلة المعرفة عند الصوفية في صورة حاسمة ، هي شهود القلب . وكذلك قولهم جميعا بأن الله ليس زمانا ، فليس هو الأول والآخر بمعنى وجوده أولا وآخرأ وإنها هو قد أول الامر وآخر الآخذ وهو فوقها . فعل هذا لكي يشهد الإنسان في وقت ويفقد المشاهدة في وقت آخر لتجديد الـذة ورؤية الصودية .

أما معنى قوله « مباشرة » ، أي مباشرة يقين ومشاهدة القلب بحقائق الإيمان بالغيب . والمعنى فيما أشار إليه ، أن الترقيت والتغيير لا يجوز على الله تعالى ، فهو فيما كان كبر فيما يكون ، وهو فيما قال كبر فيما يقسول ، والادنى عنده كالأقصى ، والأقصى عنده كالأدنى . إنما يقع التفاوت للخلق من حيث النطاق والتلون بالقرب والبعد والسطح والرضا صفة للخلق وليس ذلك من صفات الحق ، (١)

وإذا كان الله عند النوري على هذا النحو الذي رأيناه ، فإنه يحق له أن يقول لأصحاب أبي حمزة الصوفي الذي يشير إلى القرب حيث يقول : «قرب القرب فيما نحن فيه بعد البعد» وتفسير ذلك أن القرب بالذات تعالى الله الملك الحق عنه . فإنه متقدس عند الحدود والاقطار والنهاية واللقدار ، ما اتصل به مخلوق ولا انفصل عنه حادث مسبوق به . جلت الصمدية عن قبول الوصل والانفصال فـقرب هو في نمته محال وهو تداني الذوات . وقرب هو واجب في نعمته وهو قرب العلم والرؤية . وقرب هو جائز في وصفه يخص به من يشاء من عبادوهو

(١) السراج الموعود . الطوسي . المجلد ٥٨ - ٥٩

قرب الفضل بالقلب . (١) وهذا التفسير الذي أعطاه لنا أبو القاسم القشيري إنما ينم عن هذا المذهب الاساسي عند الصوفية في مسألة المشاهدة الروحية والقرب من الله . ولذلك لا يمكن أن تكون المشاهدة عند النوري إلا يقيناً لا شك فيه لأنه لا يشاهده من لا يثق بآمنه . (٢) ولذلك فقد قال أبو الحسين النوري : « شاهد الحق القلوب فلم ير قداماً أشوق إليه من قلب محمد فأكرمه بالمعراج تعجلاً للروية والمكالة » . (٣) ومثل هذا للتفسير قد وجدناه شيئاً عند سري السقطي بمناسبة تفسير قوله « اللهم مهها عذبتى بشئ » فلا تمذيتى بذل الحجاب .

ولما خص الله المؤمنين بيسار وأنور ، فقد سئل النوري من أين تولدت فراسة المتفرسين ؟ فقال : من قوله تعالى « ونفخت فيه من روحي » . فن كان حظه من ذلك النور أنهم كانت مشاهدته أحكم ، وحكمه بالمراسة أصدق . ألا ترى كيف أوجب نفخ الروح فيه السجود له بقوله تعالى « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » . وكان تعليق القشيري على هذا القول كآيل : « وهذا الكلام من أبي الحسين النوري فيه أدنى غرض وإيهام بذكر نفخ الروح لا لتصويب من يقول بقسم الارواح ، ولا كما يلوح لقلوب المتضعفين . فإن الذي يصح عليه الفخ والانصال والافصال فهو قابل للتأثير والتغيير ، وذلك من سمات الحدوث . وأن الله سبحانه وتعالى خص المؤمنين بيسار وأنوارهم بغير نفوس ، وهي في الحقيقة موارف وعليه يحمل قول الرسول « فإنه ينظر بنور الله » ، أي بعلم وبصيرة يخصصه الله به من دون أشكاله . وتسمية العجولم

(١) القشيري . الرسالة ص ٤٣

(٤) المصدر السابق . ص ٨٤

(٣) المصدر السابق . ص ٤ — ٥

والإبصار أنوارا غير مستبدع ولا يمد وصف ذلك بالفخ والبراد منه
الحق، (١).

والقشيري يدل هنا على أن الصوفية الذين يتشددون في الاستمساك بالسنة
ويعارضون - في صرامة القول بأن الروح الانسانية قديمة باقية، يؤكدون
أن الفراسة نتيجة العلم والتبصر اللذين يسميان على سبيل المجاز - «نورا» أو
«إلهاما» يخلقها الله، ويمتحنهما المصطفين من عباده. (٢) والقشيري لا يقف
عند هذا التحليل القائم على الكتاب والسنة لمسألة الروح بين القدم والحديث؛
بل إنه يحذر أيضا هؤلاء الذين قد فهموا من قول النوري أنه يريد الإشارة إلى
أن الروح قديمة.

وأذكر هنا قصة وقعت أحداثها بين أبي بكر الشبل والنوري، حاول بعض
المشترقين أن يردوها إلى مصادر غارجه من الاسلام، ولكنهما اتفقا على السند
الإسلامي البحت. فقد دخل أبو بكر الشبل على النوري فرآه باكا لا يتحرك،
فقال له: من أين أخذت هذه المراقبة والسكون؟ فقال من سنور لى (أى قط)،
إذا أراد الصيد لا يتحرك منه شعرة، (٣) وهذا النوع الخاص من العبادة
والتأمل جعل نيكلسون يؤكد أن في المراقبة نوعا من تركيز الفكر عاملان
يدهى في «البوذية» و«الديانا» والهادى : *Dhyana of Smpdhi*، أو التأمل
والمراقبة *Meditation*، والاستغراق والماء *Absorption* ولكنه يرمد فيقول:
وذلك هو ما عساه النبي حين قال: «الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه، فإن

(١) النعمري: الرسالة ص ١٠٦

(٢) نيكلسون: الصوفية في الاسلام ص ٥٦

(٣) النوري: نتائج الأتسكار - ١ ص ١٤٩

لم تكن تراه فإنه يراك . وكل إنسان يعجز . صادقا - أن الله مطلع عليه
لا يفتك حابسا نفسه على مراقبة الله ، ولا تتطرق إليه أفكار أئيمة ، ولا نجد
الشكوك العيانية سبيلا إلى قلبه (١)

بل أضيف هنا قول أبي الحسين النوري نفسه الذي يدل فيه على شدة المراقبة
والسكون حيث يقول : «وقفت على شيخ يضرب بالسياط ، فمددت عليه
الفا وهو ساكت ، فاستحسنت صبره مع كبر سنه فلما أدخل الرجل الحبس
دخلت عليه فسألت عن صبره مع كبر سنه فقال : يا أخى ، إنما يحمل البلاء
الهمم لا الأجسام» (٢)

وهكذا بعد أن تأكد لنا انضمام النورى إلى مدرسة التصوف السنى ،
التي كان على رأسها الحارث المحاسبى ، ويجدر بنا أن أضيف إلى هذه القواعد
السابقة الرعايا العشر التي تؤكد مرة أخرى تمسك النورى بالجمع بين الحقيقة
والشرعية الذي يعتبر حفة أساسية في التصوف السنى . وهذه الرعايا أوردناها
لنا أبو نعيم الاصبهاني في كتابه «الحلية» فيقول وهو يوصى بعض أصحابه :
حشرة وأى حشرة :

فأولى ذلك : من رأيت يدعى مع الله عز وجل حالة تخرجه من حد علم
الشرع فلا تقرين منه (٣) .

والثانية : من رأيت يركن إلى غير أبناء جنسه ويخالطهم فلا تقرين منه .

(١) نيكسون . الصوفية في الإسلام ص ٥٢

(٢) القماني . الطبقات الكبرى - ١ ص ٥٧

(٣) ابن الجوزى . تلبس إبليس ص ٣٩٥

والثالثة : من رأيت يسكن إلى ارفانة والتنظيم له فلا تعزين ، ولا ترفعن به وإن أرففك ولا ترج له فلا حا .

والرابعة : فقير رجع إلى الدنيا ، إن مت جوعا فلا تعزين منه ولا ترفعن به إن أرففك فإن رفقته يقضى تلك أوبى من صبا حا .

والخامسة : من رأيت مستغنيا بعله فلا تأمن جهله .

والسادسة : من رأيت مديعا حاة باطة لا يدل عليها ولا يشهد عليها حفظ ظاهره فاتهمه في دينه ^(١) .

والسابعة : من رأيت يرضى من نفسه ويسكن إلى وقته فاعلم أنه متدوع ، فاحذره أشد الحذر .

والثامنة : مرید يسمع القصاص ويميل إلى الرفاقية لا ترجون خيره .

والثامنة : فقير لا تراء عند السباع حاضرا فاتهمه ، وأعلم أنه منسوع بركة ذلك للفوقش سره ويميد همه .

والعاشرة : من رأيت عطشا إلى أصدقائه وإخوانه وأصحابه مديعا لكمال الخلق بذلك ، فاشهد بسخافة عقله وروهن ديباته ^(٢) .

ويلاحظ في الموصفتين الثامنة والتاسعة أن التورى يميز بين المرید والصوفى (ومر الفقير) . فالمرید لا يسمع له بحضور مجالس السباع خوفا عليه لانه ما زال في أول الطريق . أما الصوفى فن الضرورى حضوره مثل هذه المجالس لا يتصف به من التمكن وهو مقام لا يصل اليه المرید للبئدى . لانه ما زال في حال التعزين

(١) المصدر السابق . ص ٣٩٥

(٢) أبو نعيم : المجلد ١٠ ص ٢٥٢ - ٢٥٣

الفصل الثامن

أبو سعيد الخـبـرـاز

التصوف والمـسـئـلـة

أو الطريق إلى الله

أبو سعيد الخراز

١ - حياته ومزجه :

هو أحمد بن عيسى ، أبو سعيد الخراز الصوفي ، من كبار شيوخ الصوفية كان أحد المذكورين بالورع والمراقبة ، وحسن الرعاية والمجاهدة . وهو من أهل بئداد ، من أئمة القوم وجة مشايخهم . صاحب ذا التون المصري ، وصاحب أيضا سرى السقلى ، وبشرى الحارث . قيل أنه أول من تكلم فى علم الفناء والبقاء (١) .

يقول عنه صاحب الحلية : « ومنهم : العارف المعروف الكامل ، بالبيان موصوف ، له الكتب المذكورة (مثل كتاب الصدق) والاجوبة المشهورة صاحب ذا التون ونظرائه . انتشرت بركاته على أصحابه ومتبعيه ، سيد من تكلم فى علم الفناء والبقاء » (٢) .

وبلاحظ أن كل مورخى ابن سعيد الخراز قد ذكروا أنه بئدادى النشأة والمنتهى . ولم ينسبوه إلى أصل آخر غير مدينة بئداد على العكس من الصوفية الآخرين . وقد ذكر عنه الكلاباذى أنه « من نشر علوم الاشارة كتبها ورسائل ، ويقال له لسان التصوف » (٣) .

وقد سمي بالخراز نسبة إلى خرز الجلود . وبهذه المناسبة قال عنه الجنيد -

(١) السلسي : طبقات الصوفية ص ٢٢٨ ، الخطيب البندادى : تاريخ بئداد

٤٣ ص ٢٧٦ .

(٢) أبو نعيم الأصبهاني : الحلية ١٠٣ ص ٢٤٦ .

(٣) الكلاباذى : التمرى لمذهب ص ١١ .

ما يدل على منزله ، ولو طالبنا الله بحقيقة ما عليه أبو سعيد لملكنا . أقام كذا وكذا سنة ما فاته ذكر الحق تعالى بين الخرزتين ،^(١) . يضاف إلى ذلك كله قول أبي بكر الطرسمي : « أبو سعيد الخراز قر الصوفية »^(٢) .

وهذه القصة الآتية التي دارت أحداثها بين الخراز وأبليس في النوم إنما تدل على جانبين مختلفين : جانب منها مع الصوفية يتمثل في زهدهم وانقطاعهم عن ملذات الدنيا ، ويدل أيضا على منزلة الخراز . أما الجانب الآخر فهو مأخذ على الصوفية وقيمه استطاع بها ابن الجوزي أن يوجه سهامه ضدهم . ذكر السلي من أبي سعيد الخراز أنه قال : « رأيت أبليس في النوم ، وهو يمر عني بأحية . قلت له : تعالى ! فقال : أيش أعمل بكم ! أنتم طرستم من نفوسكم ما أعادكم به الناس . قلت : ما هو ؟ قال : الدنيا ! فلما ولي عني التفت إلى وقال : غير أن لي فيكم لطيفة ! (أي أمرا يعني عليكم كونه يضركم) قلت : ما هي ؟ قال صعبة الأحداث . قال أبو سعيد : وقل من يتخلص من هذا من الصوفية »^(٣) .

وبجده الحكاية عرف أن جميع ما يتوسل به الشيطان إلى إهلاك الإنسان ، شهواته المتعلقة بالدنيا . فكل من زهد فيها ضعفت خوابط الشيطان عنده وفي قبولها^(٤) . وأصرّف الخراز بأن الصوفية لم يستطيعوا التخلص من محبة الشباب المرء ، فهذا ما حدث في الواقع ، لأن الحسين النوري الذي يقول « رأيت غلاما جبلا ببغداد ، فظنرت إليه ، ثم أردت أن أردد النظر ، فقلت له : تلبسون النعال

(١) المروسي : نتائج الأفكار ١٣ ص ١٦٧ وكذا الهامش .

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٤ ص ٢٧٦ .

(٣) السلي : طبقات الصوفية ص ٢٢٢ .

(٤) المروسي : نتائج الأفكار ١٣ ص ١٦٨ الهامش .

المرارة «أى التمال السواء المنصوية المقدم أو التى تحدث صوتاً أثناء السير ،
وتمشون فى الطرقات ١٤ قال : أحسنت ! أجمش بالم ١٤ (أى المنازلة) ثم
أنشأ يقول :

تأمل بين الحق إن كنت ناظراً إلى صفة فيها بدائع فاطر
ولاتط حط النفس منها لما بها وكن ناظراً بالحق قدرة قادر^(١)

وإن الجوزى عندما ذكر تلبس إبليس على كثير من الصوفية فى محبة
الأحداث ، وضع لنا بعض الأسباب التى يتمال بها هؤلاء المتصرف فى هذه
السجة فيذهب إلى أن أكثر الصوفية قد سدوا على أنفسهم باب النظر إلى السماء
الآجائب لبدنهم عن مصاحبتهم ، وأمتاعهم عن عافيتهم ، واشغلوا بالعباد
من التكاح . وقد اتفقت لم محبة الأحداث على وجه الإرادة وقصد الزهادة
ولكن إبليس آلمهم إليه . من هؤلاء أحبب القوم ، وهم ناس تشبهوا بالصوفية
ويقولون بالخلول . وزعموا أن الحق تعالى أعطى أجساما حل فيها بماتى الربوبية
وقال منهم أيضا أنه حال فى المستحسنات ذاكرين أنهم يرون الله فى الدنيا ، ثم
أجازوا أن يكون ذلك فى صفة الأدنى . ولم يكتفوا بذلك بأن جعلوه حالا فى
الصورة الحسنة ، بل استشهدوه أيضا فى رؤيتهم الغلام الأسود . وقد تطلوا فى
ذلك كله بما روى عن النبى أنه قال : « أطلبوا الخير عند حسان الوجوه ، وقوله
أيضا : « ثلاثة يحملوا البصر ، النظر إلى الحضرة . والنظر إلى الماء ، والنظر إلى
الوجه الحسن . . ولكن ابن الجوزى قد ذكر أن هذين الحدين لا أصل لهما
عن رسول الله . بل أن الآيات القرآنية تنكر هذه الدعاوى حيث يقول الله تعالى :
« قل المؤمنين بعضنا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ، وقال : « أفلا ينظرون

(١) السلسي . طبقات الصوفية . ص ١٦٦ - ١٦٧ .

إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت ، وإلى الجبال كيف نهضت ، فلم يحل النظر إلا على صور لا ميل لنفس إليها ولا حظ فيها ، بل عبرة لا يمازجها شهوة ولا تفتريها لذه . يضاف إلى ذلك قول الجنيد : جاء رجل إلى أحمد بن حنبل ومعه غلام حسن الوجه فقال له : من هذا ؟ قال : ابني . قال أحمد : لا تنمي به معك مرة أخرى . فلما ظم الرجل قيل له : أيد الله لشيخنا إله رجس مستور ، وابنه أفضل منه . فقال أحمد : الذي قصدنا إليه من هذا الباب ليس يمنع منه سرهما . على هذا رأينا أشياءنا وبه خبرونا على أسلافهم . ، ويؤكد هذا أيضا ما ذهب إليه بشر الحافي من تحذيره الصوفية من مصاحبة الأحداث ، ثم يعين ابن الجوزي إلى ذلك كله قوله بأن السلف كانوا يبالغون في الإعراض عن المرد . وقد روى عن رسول الله أنه اجلس الشاب الحسن الوجه وراء ظهره (١) .

وبما يدل على منزلة أبي سعيد الخراز بين الصوفية ما قيل عنه أنه كان كثير التواجد عند ذكر الموت ، فسل عن ذلك الجنيد فقال : « العارف قد يقن أن الله لم يفعل شيئا من المكار به فضلا ولا عقوبة ، وشاهد في صنائع الله تعالى الحالة به من المكار صفر المحبة بينه وبين الله . وإنما يزل به هذه التوازل ليرد روحه إليه اصطفا له واصطفا له ، فإذا كشف العارف بهذا وما اشبه لم يكن يسبب أن تطير روحه إليه اشتياقا ، وتقلب من وطنها اشتياقا ، فذلك ما رأيت من التواجد عند ذكر الموت ، وربما أتى على ذلك قرب منيته ، والله يفعل بولييه ما يشاء وما يحب . » (٢) .

وقد اختلف مؤرخو أبي سعيد في تاريخ وفاته . فقيل أنه مات سنة ٢٤٧ هـ وسنة ٢٧٧ هـ كما يقول التشيخي . أما الحليبي البغدادي فقد ذكر التاريخين

١ - ابن الجوزي : تليس البليس ص ٢٨٢-٢٩٤ .

٢ - السراج الطوسي : الملح ص ٢٨٠ .

مرجعا القول الثاني فهو أقرب إلى الصواب ان كان مغفوطا، ثم يضيف إليها قولاً ثالثاً ذكره عن أبي القاسم بن وردان أنه يحب أبا سعيد الخراز أربع عشرة سنة، ومات سنة ٢٨٦. وقد ورد هذا التاريخ أيضاً في كتاب « نتائج الأفكار القدسية » . (١)

٢ - استناد الحديث :

حدث أبو سعيد شيثاً يسيراً عن إبراهيم بن يشار صاحب إبراهيم بن آدم. ويحدث مؤرخوه ، كلهم تقريباً ، بأنه روى الحديث اتتالي باستناده . وقد اتفق في هذا كل من أبي نعيم الاصبهاني ، والخطيب البغدادي ، وأبي عبد الرحمن السلمي ويرجع سند هذا الحديث إلى عائشة رضي الله عنها .

قال أبو سعيد ، أحمد بن عيسى الخراز البغدادي الصوفي ، حدثنا عبد الله بن إبراهيم التماري ، حدثنا جابر بن سليم ، عن يحيى بن سعيد ، عن محمد بن إبراهيم عن عائشة قالت : « قال رسول الله : سوء الخلق شؤم ، وشراركم أسوأكم خلقاً » . (٢)

وقد تحققت الاخلاق الحميدة في أبي سعيد الخراز نفسه عامة ، وأثناء قيامه بتعليم تلاميذه ومريديه خاصة . فمن تلميذه له قالت : كنت أسأله مسألة ، والأزار يني ويينه مشدود . فاستغنى حلاوة كلامه ، فظننت في ثقب من الأزار ، فزيت شفته . فلما وقعت عيني عليه سكنت ، وقال : جرى هنا حدث فآخبريني ما هو ؟ فرفقت اني نظرت اليه . فقال : « اما علمت ان نظرك الى معصية ، وهذا العلم لا يحتمل التخليط ، ولذلك حرمت هذا العلم » . (٣)

١ - القشيري : الرسالة من ٢٢ ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٤ ص ٢٧٨ ، العروسي : نتائج الأفكار . . ج ١ ص ١٦٧ المامش .

٢ - أبو نعيم : الحلية ج ١ ص ٢٤٩ ، الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد :

٣ - ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٤٦ ، الخطيب البغدادي : تاريخ

بغداد ج ٤ ص ٢٧٧ .

فالتصوف أخذ هو الخلق القويم الذي تدعو إليه أيضا الشريعة الإسلامية . ولما كانت النفس الانسانية ، عند الصوفية ، هي عمل الاخلاق الذميمة ، وتميل بطبيعتها إلى الملذات والشهوات على السكس من الروح التي هي عمل الاوصاف الحميدة وعمل المحبة . فقد قال أبو سعيد : « مثل النفس مثل ماء واقف طاهر صاف فان حركته ظهر ما تحته من الحماة ، وكذلك النفس تظهر عند الخمن والقائه والمخالفة . ومن لم يعرف ما في نفسه ، كيف يعرف بربه ١٩ » ولما كان أيضا من الاخلاق الاعتراف بالجهل ، فقد سئل الخراز عن قول الرسول : « جات القلوب على حب من احسن إليها » ، فقال : « يا عجباً لمن يرعشنا غير الله ، كيف لا يميل إليه بقلبه » . قال ابن كثير : وهذا الحديث ليس بصحيح ، ولكن كلامه عليه من احسن ما يكون . (١)

وقال أبو سعيد في تفسير قوله تعالى في اخلاق الرسول « مادحا اياده » : « ذلك لعل خلق عظيم » ، لم يكن لك (أي الرسول) حمة غير الله تعالى . « أما العلاج الذي كان له أيضا نصيب في تفسير الآيات القرآنية ، فقد قال أن معناه هو : لم يؤثر فيك جفا الخلق بعد مطالعتك الحق . « وكان لقولا الاثر الاكبر في مصروفه بندا ، ومن تأثر بهما أبو بكر الكتاني حين جعل التصوف هو علم الاخلاق حيث يقول : التصوف خلق ، من زاد عليك بالخلق قد زاد عليك في التصوف . » (٢)

٣ - العلم والفرقة :-

حاول أبو سعيد الخراز بمناهجه البتقن - أحيانا - الوصول إلى معرفة ما وراء

١ - ابن كثير : البداية والنهاية ١١ ص ٨٠

٢ - التفسير : الرسالة ص ١١٠

الطبيعة معرفة يقينية . وأقصد بكلمة « أحياناً » هنا ، أنه عندما فرق بين طريق العلم وطريق المعرفة وما يوصل كل منها إلى يقين وغاية خاصة بكل منها ، وقع في تناقض لا مفر منه . فهو تارة ، يفضل العلم على المعرفة ، والمعرفة على العلم ، تارة أخرى . وربما كان هذا التناقض في رأيي ، لأنه كان ينظر مرة إلى الأشياء المخلوقة المتكررة على أساس من العلم ، ثم ينظر مرة أخرى إلى الحق نفسه الذي يمثل الوحدة في الوجود على أساس المعرفة ، فهو « الاول والآخر ، والظاهر والباطن » على حد قول أبي سعيد نفسه . وهذا القول استغله عبي الدين بن عربي في مذهبه الفلسفي الصوفي العام الذي هو مذهب وحدة الوجود . وأساس هذا المذهب هو أن الوجود في حقيقته وجوده شيء واحد ، متعدد متكثّر في النظر والاعتبار . وكان لأقوال أبي سعيد أيضاً أثرها في تصوف الحلاج . فهل كان أبو سعيد يستطيع أن يصرح وأن ينصح لنا عن حقيقة مذهبه وغرضه الأساسي ؟

هنا وجهنا نظر : إحداهما تصل بالحراز نفسه ، وهو أن مثل هذه المذاهب لم تكن قد نضجت بعد ، وما أقواله هذه إلا نتيجة لتوهم من اليهود وعين الجمع الذي يمثل في الفناء والبقاء . مع العلم بأنه أول من تكلم في علم الفناء والبقاء كما قلت سابقاً . والوجهة الأخرى تصل بروح العصر الذي عاش فيه الصوفية وما حدث فيه من نزاع بينهم وبين الفقهاء . لحاول الصوفية ومنهم الحراز استعمال بعض المصطلحات والرجوع إلى الالفاظ التي استعمالها الفقهاء لهدم حجروها بعض الشيء . وما كان هذا الأسلوب الا لكي يتقن شرخصا الفقهاء لهم وهو ما يسمى بالفتية . فاستعمل الحراز لفظ « عين الجمع » والحلاج نفسه - لم يستطيع إخفاء حاله ، ولم يستعمل الفتية أسلوباً ومنهجاً لحياة قتل مصلوباً .

فلنتبع ، إذن أقوال أبي سعيد الحراز :

ذكر الكلاباذي عنه أنه قال : « المعرفة بالله هي علم العليق به من قبل الوجود

له ، والعلم باق هو بعد الوجود . فالعلم باق أخنى وأدق من المعرفة باق ، (١) .
 أى أن المعرفة كانت قبل خلق وإيجاد العلم ، أو قبل وجود الإنسان واتصاله
 بالبدن . وهى أقنوال سبق شيل لما عند الثورى والجنيذ . أما العلم فهو بعد
 الوجود ، ولذلك كان أخنى وأدق من المعرفة ، ولا أدرى ، هل يريد أن يفضل
 العلم على المعرفة أم أنها مجرد تفرقة ؟

ولكن القول الآتى أكثر وضوحاً من سابقه . كان أبو سعيد قائماً ، قائمه
 وقال : « أكتبوا ما وقع لى فى هذا النوم . أن الله تعالى جعل العلم دليلاً عليه
 ليعرف ، وجعل الحكمة (أى المعرفة) رحمة منه عليهم ليؤلف . فالعلم دليل إلى الله ،
 والمعرفة دالة على الله ، فبالعلم تال المعلومات ، وبالمعرفة تال المعروقات ، والعلم
 بالعلم ، والمعرفة بالتعرف . فالمعرفة تقع بتعريف الحق ، والعلم يدرك بتعريف الخلق ،
 ثم تجرى القوائد بعد ذلك ، (٢) . فالمعرفة ، إذن ، خاصة بالخلق (أى الله) ،
 والعلم خاص بالخلق (أى المخلوقات والمحدثات) .

ولكن كيف تأتى المعرفة ؟ إنها حسبما يرى أبو سعيد : « تأتى القلب من
 وجهين : من عين الجسود ، ومن بطل المجهود . . ومصدق ذلك قوله تعالى :
 « والذين جاءوا فىنا لنهدينهم سبيلنا » (٣) . فالمعرفة ، إذن ، إلى جانب أنها
 فيض من الله ، فهى أيضاً إكتساب وجهد ومجاهدة تقوم بها النفس فى سبيل الله .
 ومن أساليب المجاهدة ، العبادة كالصوم والصلاة والذكر والدعاء . والصوفية
 فهمم الخاص ومن ذلك ما قاله أبو سعيد فى كتاب له يصف أدب الصلاة :
 « إذا رفعت يديك فى التكبير فلا يكن فى قلبك إلا الكبرياء (أى الله تعالى) ، ولا

(١) الكلابادى : التعرف للمذهب . ص ٤٠ .

(٢) السلى : طبقات الصوفية ص ٢٢ .

(٣) الرومى : نتائج الأفكار . ص ١٣٠ .

يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى : حتى تسمى الدنيا والاخرة في كبريائه . ومعنى قوله هذا ، كما يقول السراج الطوسي ، أن العبد إذا قال الله أكبر ، ويكون في قلبه شيء غير الله فلا يكون صادقاً في قوله الله أكبر . ثم يقول الحرّاز : « وفيه العلم الجليل لاهل الفهم ، وإذا ركع فالأدب في ركوعه : أن ينصب ويدنو ويتدل حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو منتصب نحو الرمش ، يعظم الله تعالى حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل ، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من المياه . فإذا رفع رأسه وحده الله يعلم أنه هو ذا يسمع ذلك ، وإذا سجد فالأدب في سجوده : أن لا يكون في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من الله تعالى لأن أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود ، فيجب أن ينزعه عن الاحتداد بلسانه ، ولا يكون في قلبه أجل منه ، ولا أعز منه ، ويتم صلاته حل هذا . ويكون معه من الحشية والميية مالا يكال يذوب ولا يكون له في صلاته شغل أكثر من شغله بصلاته حتى لا يشتغل بشيء غير الذي هو واقف بين يديه في صلاته ، وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم . كل ذلك يعقل ما يقول وما يناط ، ولئن يناط ، حتى يخرج من الصلاة بالعقد الذي قد دخل في الصلاة . » (١)

والصلاة عند الحرّاز هي كالحج عند الجنيد الصوفي الألمى ، هراء وهراء إن لم تصاحب حركات القلب شماتته المتعاقبة ، التي يشتمل عليها . فالرحيل إلى الحج ، عند الجنيد ، هو الرحيل من جميع الذنوب . وقطع مراحل الحج ، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله . وخلع الثياب للإحرام ، هو خلع صفات البشرية . والوقوف بعرفة هو التأمل في الله لحظة واحدة . والافاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هي رفض جميع الاغراض الجسدية . والطواف بالبيت

هو ادراك الجمال الالهي في بيت الطهر . والسمي بين الصفا والمروة هو ادراك الصفاء والمروة . وزيارة من هي ذهاب جميع المني . ونهر القربان هو نهر لاسباب متاع الدنيا . وري الجار هو رى ما يصحب الحاج من أفكار جدانية . (١)

وربما كان سبب تأويل الجنيد الباطني لفريضة الحج . احدث بينه وبين جاريه تطوف بالبيت حيث يقول : وحجبت على الوحدة فجاءت بمكة فكت إذا جن الليل دخلت الطواف فإذا بجارية تطوف وتقول :

أني الحب أن يخفي وكم قد كتمته	فأصبح عندي قد أتناخ وطنبا
إذا اشتد شوق هام قلبي بذكره	فان رمت قربا من حبيبي تقربا
ويبدو فأفني ثم أحیی به له	ويسعدني حتى ألد وأطربا

قال فكت لها : يا جارية أما تتقين الله في مثل هذا المكان تتكلمين بمثل هذا الكلام فالتفتت إلى وقالت : يا جنيد :

لولا الله ————— في لم ترني	أعجز طيب الوسن
إن الله ————— في شردني	كما ترى عن وطني
أفر من وجه ————— دي به	فعبه ————— هيمني

ثم قالت : يا جنيد تطوف بالبيت أم رب البيت ؟ فقلت : اطوف بالبيت . فرفعت طرفها إلى السماء وقالت : سبحانه ! ما أعظم مشيتك في خلقك ! خلق كالاحجار يطوفون بالاحجار ثم التأت تقول :

يطوفون ، بالأحجار يبنون قرية إليك وهم أقسى قلوبا من الصخر
وتأهروا فلم يدروا من آتية من هم وحلوا عل القرب في باطن الفكر
فلو أحصلوا في الرد غابت صفاتهم وقامت صفات الرد الحق بالذكر (١)

ومثل هذه الأقوال جميعها عندها ، تقابل ظاهرا الشريعة في الدين ، بإطاع
الحقيقة في التصوف . كما أنها تبين أنه ليس في الامكان فصل احدا عما عن الاخرى .

ولكن كيف تصل إلى الله إذن ؟ ما هو الطريق إليه ؟ كيف تصل إلى خالص
العلم ؟ كيف ترد على حياض المعرفة ؟ مثل أبو سعيد عن أوائل الطريق إلى الله في
أنه : « التوبة وذكر شرائطها ، ثم ينقل من مقام التوبة إلى مقام الخوف . ومن
مقام الخوف إلى مقام الرجاء . ومن مقام الرجاء إلى مقام الصالحين . ومن مقام
الصالحين إلى مقام المريدين . ومن مقام المريدين إلى مقام المطيعين ، ومن مقام
المطيعين إلى مقام المحبين . ومن مقام المحبين إلى مقام المشتاقين . ومن مقام المشتاقين
إلى مقام الاولياء . ومن مقام الاولياء إلى مقام المقربين .

وذكر لكل مقام عشر شرائط ، إذا طاعتها وأحكمتها وصلت القلوب بهذه
الحلة : أدمنت النظر في النعمة ، وفكرت في الأيادي والاحسان ، تأفردت النفوس
بالتذكر ، وجالت الأرواح في ملكوت عزه بخالص العلم به وأردت على حياض
المعرفة ، إليه صادرة ، ولبابه قارعة ، وإليه في محبة ناظرة . أما سمعت قول
الحكيم وهو يقول :

أراعى سواد الليل أنسا بذكره وشوقا إليه غمى مستكره الصبر
ولكن سرورا دائما وترضا وقرنا لباب الرب ذي المزلزال

طالهم أنهم قريبوا فلم يلبأعدوا ، ورفعت لهم منازل فلم يخففوا ، ونورت قلوبهم لكي ينظروا إلى ملك عدن بها يزلون فتأمر بمن يبدون ، وتمزوا بمن يكتفون ، حلوا فلم يظمنوا ، واستوطنوا محله فلم يرحلوا ، فهم الاولياء وهم العاملون ، وهم الاصفياء وهم المقربون ، أين يذهبون عن مقام قرب هم به آمنون؟ وعرفوا في غرف هم بها ساكنون جزاء بما كانوا يعملون ، فمثل هذا فليعمل العاملون ١ ، (١) .

وشروط التوبة التي لم يرد ذكرها في هذا النص ، قد ذكرها أبو سعيد في كتابه «الصدق» ، وهو الوحيد الذي بقي من آثاره ، حيث يقول : أول التوبة هو التدم على ما كان من التفريط في حق أمر الله ، ونبيه ، والعزيمة على ترك الورد في شيء بما يكره الله عز وجل ، ودوام الاستغفار ، ورد كل مظلة للعباد من ما لهم ، والاعتراف لله تعالى ولهم ، ولزوم الخوف والحزن ، والاشتاق ألا يكون مصحبا ، والخوف أن لا تقبل توبتك ، ولاتأمن أن يكون قد رآك الله على بعض ما يكره فقتك .

ومن صدق التوبة ترك الأخدان والاصحاب الذين أمانوك على تضييع أمر الله والحرب منهم ، وأن تتخذه أعداء ، أو يرجعوا إلى الله . فبهذا قال الله عز وجل : «الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين» .

ومن صدق التوبة خروج المأثم من القلب والحذر من خفايا التطلع إلى ذكر شيء مما أنبت إلى الله منه . قال الله : «وذروا ظاهر الاسم وباطنه» .

وأعلم أن المؤمن كلما صحح وكثر عليه بالله تعالى دقت عليه التوبة أبداً ،

الأثرى أن النبي يقول : « إنه ليخاف على قلبي ، فاستغفر الله وأتوب إليه كل يوم »
مائة مرة ، ٤ .

لم يطر قلبه من الآثام والآداب ، وسكبه التور ، لم يخف عليه ما يدخل
قلبه من غنى الآفة ، وما يلزمه من القسوة : من الهمة بالزلة قبل القفل فيتوب
عند ذلك ، (١) .

فمن شروط التوبة إذن ، عند الخراز ، أن يفضل الإنسان ما أمره الله به ، وأن
يتنهي عما نهى عنه ، فأول الطريق الصوفى إذن ، هو التمسك بالشريعة . فالطريقة
والحقيقة تفرضان وجود الشريعة ، وبدونها ليس الطريقة الصوفية أية دلالة ،
لأن الشريعة هي الباب الموصل إليها : « وائتوا البيوت من أبوابها ، حل حدد
قول جولد تسيير (٢) .

٤ - الخرازين ابن عربي (وحدة الوجود) وابن القيم (التوحيد) :

وننقل الآن إلى أم نقطة في المعرفة عند أبي سيد الخراز في محور مذهب
ابن عربي المعروف باسم « وحدة الوجود » . وسنرى أيضا موقف أحد متصوفة
القرن الثامن الهجري ، ألا وهو ابن قيم الجوزية ، ت (٧٥١) ، ولا يخفى علينا
أن ابن القيم كان من الفقهاء أيضا ولكننا سنرى اتجاهه هنا يشبه اتجاه الصوفية .

قبل أن نسيّد : هم عرفت الله ؟ قال : بحسبه بين العندين (أى في صفته) ثم
تلا : هو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، (٣) قلتمض إذن إلى ابن عربي في

(١) أبو سيد الخراز : كتاب الصديق أو الطريق إلى الله ص ٢٤ - ٢٦

تحقيق وتقديم وتعليق د. عبد الحليم محمود .

(٢) جولد تسيير : العقيدة والشريعة ص ١٥٦ .

(٣) الروسى : نتائج الأفكار ١٣٠٠ ص ١٦٨ .

كتابه ففصوص الحكم ، حيث يقول أن العين الوجودية واحدة؛ مختلفة بالأحكام (أى الصور) ولهذا وصف الحق بالاضداد وعرف بها . قال أبو سعيد الخراز ، وهو وجه من وجه الحق ولسان من ألسنته ينطق عن نفسه ، بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الاضداد في الحكم عليهما . وأن صفات الاضداد التي وصف بها الحق ، كوصفه بأنه الأول والآخر ، والظاهر والباطن . فهو الأول والباطن من حيث الذات ، وهو الآخر والظاهر من حيث الصفات والاسماء . أو هو الأول والباطن من حيث وحدته ، وهو الآخر والظاهر من حيث كثرته . وهذا معنى قول أبي سعيد الخراز : إن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الاضداد .

فأين مربى أشد ما يكون جرأة وأقرب ما يكون إلى القول بوحدة الوجود المادية حيث يقول : « فهو (أى الحق) ظاهر لنفسه باطن عنه . وهو المسمى بأبو سعيد الخراز وغير ذلك من أسماء المحدثات » (١) .

أما ابن قيم الجوزية فله رأى آخر بالنسبة لهذه الاسماء الأربعة ، الأول والآخر والظاهر والباطن ، حيث يربط بينها وبين التوحيد القائم على تنزيه الله عن صفات المحدثات . فهو يرى أن المثال العلى غير الحقيقة الخارجية وإن كان مطابقا لها . فالتثال العلى على القلب ، والحقيقة الخارجية محلها الخارج . وأركان العلم والمعرفة هي معرفة هذه الاسماء الأربعة وهي الأول والآخر والظاهر والباطن . فيجب على العبد أن يبلغ في معرفتها إلى حيث يفتنى به قواه وفهمه . فكل شيء له أول وآخر وظاهر وباطن : حق النظرة والبطنة والنفس وأذن من ذلك وأكثر . ولكن أولية الله سابقة على أولية كل ماسواه وكذلك

(١) ابن عربى : فصوص الحكم ١٣ ص ٢٠ ، ٢١ ص ٥٠ - ٥١ .

آخرته تابعه بعد آخرية كل ما سواه . وظاهره سبحانه فوقه وعلوه على كل شيء . وبطلونه سبحانه إحاطته بكل شيء بحيث يكون اقرب اليه من نفسه وهذا اقرب غير قرب المحب من حبيبه . وذلك لان مدار هذه الاسماء الاربعة على الاحاطة وهي احاطتان : زمانية ومكانية . فاحاطة اوليه وآخرته باقبل والبعد . فكل سابق انتهى إلى اوليه وكل آخر انتهى إلى آخرته . وكذلك احاطت ظاهريته وباطنيته بكل ظاهر وباطن . فالاول منها قدمه ، والآخر دوامه وبقاؤه . والظاهر طوه وعظمته ، والباطن قرب ودنوه . فيتج من هذا كله أن هذه الاسماء الاربعة تشمل على أركان التوحيد . فهو الاول في آخرته ، والآخر في اوليه ، والظاهر في بطونه ، والباطن في ظهوره . (١) وقد سبق مثل هذه الأقوال عند ابن الحسين النورى وكذا الجنيد (٢).

بهذا الاسلوب وهذا التوحيد عرف الخراز ربه حيث يلزم إلى أن ما يغوث العبد من الله سوى الله يسير ، وكذلك كل حظ سوى الله فهو قليل ، ويضاف إلى ذلك تقسيمه لطبقات الناس في القرح بالله : فالطبقة الاولى أن يكون فرحهم بالمعطي والإعطاء ، والطبقة الثانية أن يكون فرحهم بالمعطي والطاء . ولكنه يرى أنه ينبغي على العبد أن يكون فرحه في الطاء وبالمعطي ، وان تكون لذته في اللذات بخلافها وان يتمم في التعم بالمنعم دون التعم ، وذلك لان ذكر النعمة عند المنعم حجاب ، وكذلك رؤية النعمة عند رؤية المنعم حجاب . (٣)

ولكن إذا ما ورد الانسان حياض المعرفة ، هل يتأق له ان يعلم ما يخالف

١ - ابن قيم الجوزية : طريق المحررين وباب الصماديين ص ٢٦ - ٢٧ ط

القاهرة ١٣٥٧ هـ

٢ - انظر كتابنا التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد .

٣ - أبو نعيم : الحلية ١٠٥ ص ٢٤٩ .

الشريعة ؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل إليها ، يخالف الظاهر ؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة ؟ الجواب رأيناه من قبل عند ابن سبيد . ويؤكد هذا مرة أخرى : قوله وكلته الخاصة : « كل باطن يخالف ظاهرا فهو باطل » (١) فبشارة ابن سبيد الذي شاركه كثير من الصوفية من ظهورا قبله أو بعده في هذا الاتجاه ، إنما تدل على أنهم أوجسوا خيفة من المباشرة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة بما قد يؤدي إل التراخي بواجبات الشرع ، فألحوا في المطالبة بظاهر الشرع . بل أن الخراز يبالغ في تحذير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية والحصول في عين القرب عندما يبدلون أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة ، فأبال هؤلاء الذين لم يسهروا في طريق المجاهدة . فيقول : « من ظن أنه يبدل الجهد يصل فمتن ، ومن ظن أنه يغير بذلك الجهد يصل فمتن (أي متب نفسه) » (٢) أي أن الوصول والقرب من الحق تعالى موهبة منه وفعل ، وليس كسبا منهم لها ولا يتدح في قوله هذا شيء أو أي اعتراض . لأنه لا بد للعبد من القيام بما أمره الله به ، خاصة وأن الهداية والمجاهدة أمر من الأمور التي سبقت بها العناية الإلهية واقتضتها مشيئة الله في الازل . فأنه تعالى يهدي من يشاء ويعزل من يشاء . بل أنه تعالى جعل لنفسه أولياء وأصفياء يتلذذون بذكره وينعمون بقربه . فجعل لهم نعيمين : نعيم الروح ، ونييم البدن ، ولسانين : لسان في الباطن ، ولسان في الظاهر . وهذا معنى قول الخراز : « ان الله تعالى جعل لأرواح أوليائه التلذذ بذكره والوصول إل قربه ، وجعل لأبدانهم النعمة بما قاله من مصالحهم ، وأجزل نعيمهم من كل كان فيش أبدانهم عيش الجنائين (أي أهل الجنة وهو خاص بنعيم أبدانهم

١ - السلسي : طبقات الصوفية ص ٢٣١

٢ - ابن الجوزي : صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٤٥ - ٢٤٦

الطيب الطاهر) وعيش أرواحهم عيش الربانيين . لهم لسانان : لسان في الباطن ، يعرفهم صنع الصانع في المصنوع ، ولسان في الظاهر يعلمهم علم المخلوقين ، فلسان الظاهر يكلم أجسامهم ، ولسان الباطن يتأجر أرواحهم (١) .

أما عبارة الخراز « وعيش أرواحهم عيش الربانيين » ، فلا يباينون م ورثة الرسل وخلفائهم في أممهم ، وهم القائمون بما بشروا به عليا وحسنا ودعوة الخلق إلى الله على طريقهم ومنهاجهم . وهذه أفضل مراتب الخلق بعد الرسالة والنبوة وهي مرتبة الصديقية . ولهذا قرئهم الله في كتابه بالأنبياء فقال تعالى : « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا » ، لعل درجة الصديقية معطوفة على درجة النبوة وهؤلاء « الربانيون » ، وهم الراسخون في العلم وهم الوسائط بين الرسول وأمتهم فهم خلفاؤه وأولياؤه ، وحزبه ، وعاصمته وجملة دينه . وهم المضمون لهم أنهم لا يزالون على الحق لا يفرحهم من خذلهم ولا من عالفهم حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك . وقال الله تعالى : « والذين آمنوا بالله ورسوله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم » . فرتبة الصديقين فوق مرتبة الشهداء ، ولهذا قدمهم عليهم في الآيتين . ولهذا كان تمت الصديقية وصفا لأفضل الخلق بعد الأنبياء (٢) . وهي صفة الربانيين الذين أشار إليهم الخراز في عبارته السابقة ، والتي ستحقق في في أن بكر الكافي الملقب بالنوث .

(١) السلي : طبقات الصوفية ص ٢٢٩ ، ابن العماد الحنبل : شذرات الذهب

ص ٢٢٩

(٢) ابن قيم الجوزية : طريق المحررين وباب السادتين ص ٤٥٦ .

• ————— •

لما خص الله أرواح أوليائه التلذذ بذكره ، فقد وصل أبو سعيد الخراز هذا الذكر بالتوحيد الذي أساسه فناء العبد عن نفسه ومغفاتها ، والبقاء بالمحق حيث لا يكون لميراثه مع الله فناء ولا بقاء . فلتتبع اذن لقواله التي أوردها لنا كثير من مؤرخيه .

ذكر التشيرى عنه أنه قال : « إذا أراد الله تعالى أن يروى عبداً من عبده ، فتح عليه باب ذكره . فإذا استلذ الذكر ، فتح عليه باب التقرب ، ثم رفعه إلى مجالس الآس به ، ثم أجلسه على كرسى التوحيد ، ثم رفع عنه الحجب وأدخله دار الفردانية وكشف له عن الجلال والعظمة ، فإذا وقع بصروه على الجلال والعظمة بقى بلا هوأ ، حيثئذ صار العبد زمناً قائماً فوقه في جفلة سبحانه وبره من دعاوى نفسه » (١) . هذه العبارة هي جماع الطريق الصوفي ، ومنها يتضح منهج الخراز في علم الفناء والبقاء . فهو من الكبار المحققين الذين لم يروا إرجاع الغافق إلى بقاء الأوصاف وحيث يكون الفناء فضلاً من الله وموهبة للعبد وإكراماً منه له وأخصاصاً له به (٢) . حيثئذ يصير العبد زمناً قائماً . وقد تابعه في ذلك كل من الجنيد والتوري .

أما براءة الغافق من دعاوى نفسه فهي حال من يقال له « فلان بلا نفس » . أي عبد رجع إلى الله عز وجل فخلق بالله وركد في قرب الله : فقد لسى نفسه وما سوى الله تعالى ، فلو قلت له . من أنت ؟ وإلى أين ؟ لم يكن له جواب غير أن يقول الله ، لأنه لا يعرف سوى الله ، لما قد وجد في قلبه من التنظيم لله على حد

(١) التشيرى : الرسالة ص ١١٨ .

(٢) الكلاماذى : التعرّب للحجب ص ٩٦ - ٩٧ .

قول أبي سعيد (١) بل إن علامة الغاني عنده ، ذهاب حظه من الدنيا والآخرة إلا من الله ، ثم يبدو له بآد من قدرة الله فيريه ذهاب حظه من الله لإجلاله . ثم يبدو له بآد من الله تعالى فيريه ذهاب حظه من رؤية ذهاب حظه (أى فناء الفناء) ويبقى رؤية ما كان من الله له ويضرد الواحد الصدق في أحديته فلا يكون لنغير الله مع الله فناء ولا بقاء . (٢) وهنا أثر الخراز واضح كل الوضوح فيما نقلناه عن الجنيـد عندما تحدث عن حقيقة الشهود التي تؤدي إلى ذهاب العبد عن وجوده وصفاته ويبقى بوجود الله فقط وهو ما يسمى « عين الجمع » وهي صفة أهل التوحيد الذين قطعوا منه الملائق ، وهجروا فيه الخلائق ، وغلغلو الراحة ، وتوحشوا من كل مأوس واستوحشوا من كل مأولف كما يقول الخراز . (٣) وهي نفس أقوال أبي هاشم الزاهد والمحدث الحاشي .

وأول حال الفناء عند الخراز ، هو أن الله اخلى القابين أضالهم من أضالهم وهو معنى قوله تعالى : « وما بكم من نعمه من الله » (٤) وكلفناه أيضاً يقتضى الجمع الذي مضاه عنده أنه أوجد نفسه في أنفسهم . بل أعدم وجودهم لأنفسهم عند وجودهم له وهو معنى قوله « كنت له سما وبصراً ويدا في يسمع وبى يصير ، الخبر . وذلك لأنهم كانوا يصرفون بأنفسهم لا لأنفسهم فصاروا مصرفين الحق بالحق » . (٥)

١ - السراج الطوسي : الجمع ص ٤٣٦

٢ - الكلاياني : التصرف للذهب ص ٩٤ . ٩٥ .

٣ - السراج الطوسي : الجمع ص ٤٣٨ . أنظر كتاب التصرف الإلهامى في عبادة بغداد للزلف

٤ - المصدر نفسه : ص ٧٨٥

٥ - الكلاياني : التصرف للذهب ص ٩٧

وهنا يصبح أهل التصوف هم أقوام أعطوا حتى بسطوا ، ومنعوا حتى
 قدوا ، ثم يودوا من أسرار قرية ألا تأنكروا علينا ، أى أن الحق والى عليهم
 منه وخوارق عاداته حتى سكتوا اليه وانشرح صدورهم اليه فتموا عن الالتفات
 إل غيره حتى فنوا عن أنفسهم فلم يلتفتوا اليها كما يقول الشيخ زكريا الألبانى
 مفسراً لقول النراز . (١)

٦ - وصايا القرزاريه :

ولم ينس النراز أن له مريدين فى حاجة إلى وصايا تنير أمامهم طريقاً ناجحاً
 موصلاً إلى مطلوبهم . وم لا شك واصلون إذا ساروا على نهجه وترسموا خطاه
 فيتممون بإسمه . فقد نسب إلى النراز فرقة سميت بإسمه : النرازية .

يقول السراج الطوسى أنه وجد فى كتاب لآبى سعيد النراز ، يوصى مريداً له
 أو صديقاً حيث يلزم فيه إلى اسداء النصح ويطنص هذا النصح فى أن يخالف
 أصحابه مخالصة ، وأن يخالف أهل الدنيا مخالطة ، وأن يشاهدكم بظاهره ويخالفكم
 بطنه وأن لا يثلب دينه ، وأن لا يضل فعلهم . فإذا اضمحوا بكى . وإذا فرحوا
 حزن . وأن استراحوا جدد وتمب . وأن شبعوا جاع . وأن ذكروا الدنيا
 فليذكر الآخرة ويصبر على قلة الكلام والنظر والحركة والطعام والشراب
 واللباس . فمن ذلك كله يحمل الله بدخله الجنة ويسكن الفردوس .

ثم هناك وصية أخرى حيث يقول أبو سعيد لبعض أصحابه : « احفظ وصيقتى
 أيها المريد وأرغب فى ثواب الله ، وإنما هو أن ترجع إلى نفسك الخبيثة
 فتلذ بها بالطاعة وتعارف بها وتجتنب بالخالفه ، وتذنب بها بالإيماى فيها سوى الله ،

وتقتلها بالحياء من الله ويكون الله حبيبك ، وتسارع في جميع الخيرات وتعمل
في جميع المقامات ، وقلبك وجل أن لا يقبل منك. فهذا حقائق القبول والاخلاص
والصدق ، حتى تتخلص وتسير إلى الله تعالى ، والله يفعل ما يشاء ويحكم
ما يريد . (١)

ولنختم هذا الفصل بقول أبي سبيد في أدب المريد وصدق إرادته ، وهو
قول أشبه ما يكون بوصية يقدمها الخراز لمريديه فيقول : من أدب المريد وعلامة
صدق إرادته أن يكون التناوب عليه الرقة والشفقة والتلطف والبذل ، واحتمال
المكاره كلها عن عيده وعن خلقه حتى يكون لميده أرحا يسمون عليها ، ويكون
الصبيح كالابن البار ، والصبي كالآب الشفيق ، ويكون مع جميع الخلق على هذا
يشكى بشكواهم ، وينتم لمصابيهم ، ويصبر على أذامهم ، فإن هذا مراد الله من
المريدين الصادقين : أن يطفروا على الخلق من حيث خلق الله تعالى عليهم
وتأدبوا بأدب الأبياء والصدّيقين ، وآداب أوليائه وأحبابه حتى ترفع المحب
التي بينه وبين الله ، فإدام هو متمسكا بهذه الآداب ، ومنطقا بهذه الأخلاق ،
ويكون مستعينا في ذلك متوكلا على الله وأشياؤه ، (٢)

الأيمن لنا إذن ، بعد هذه الرصية التي هي جماع الأخلاق ، أن نبحث
الصوفية هم قوم اصطافهم الله وأعطاهم لنفسه ليلوا عليه ، وإن يكونوا صوى
الطريق إليه وعلامة عليه ، وهم أهل القنوة والآثار . كما تأكد لنا أيضاً أن
أبا سبيد الخراز يعتبر طرازاً فريداً من الصوفية في مدرسة بغداد ، يظهر أثره

١ - السراج الطوسي : الجمع ص ٢٢٤ - ٢٢٥

٢ - السراج الطوسي : الجمع ص ٢٧٥ - ٢٧٦

واحداً في كثير من الجوانب الروحية التي تميزت بها مدرسة بغداد عن غيرها من المدارس الإسلامية الأخرى ، حيث تميزت بالانجاء السنن المعتدل وبخاصة عند أبي القاسم الجنيد الذي تأثر به كثيراً ، ثم تأثر به أيضاً الملاح الذي قتله الفقهاء ، وكذلك تأثر به ابن عربي واستشهد بأقواله في نظريته المشهورة للعروة باسمه . نظرية وحدة الوجود . .

الفصل التاسع

أبو القاسم الجنيد

التصوف ووحدة الشهود

أبو القاسم الجنيد

أولا - حياته ومزكته :

نصل الآن إلى أعمق صوفية القرن الثالث الهجري روحانية وأكترم خبيا بل أكرم دقة وأحرم فيها، فلقد وصل التصوف الاسلامي بالجنيد إلى ذروته وقف من الحياة الروحية في القمة، ونظر إلى ميدان التصوف نظرة شاملة، ووضع صورة كاملة جامعة مانعة لم يسبقه إليها سابق، وأفرغ هذه الصورة في قالب تحليل عميق في رسائله وخطاباته القصيدة إلى أخوانه وأقواله التي حفظها لنا كثير من مؤرخي التصوف. فلم تحظ شخصية صوفية باهتمام المؤرخين كما حظيت شخصية الجنيد. فهو الجامع بين الحقيقة والشرعة، والراضع للريدين أصول الطريقة. ومقياس صدق هذا كله أنه إذا قيل مدرسة بغداد، فإنما يقصد بها مدرسة الجنيد التي اتخذت من المساجد منابر لدعوتها، وجمعت من حلقاتها ما هدد لتخريج الرجال. فدرسة الجنيد هي قلب التصوف ولسانه وبيانه، ويرجع إليه الفتوى والتبصير في مناهجه وقواعده وسلوكه ومعارجه.

هو أبو القاسم الجنيد بن محمد الحزاز (نسبة إلى نسج الثياب)، وكان أبوه يبيع الزجاج فلذلك كان يقال له القواريري. أحله من نهاوته، ونهولته ومفسؤه بالدرافق. وكان فقيها على مذهب أبي حنيفة^(١). وكان يقف في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة. صاحب خاله سري السقطي، والحنازات،

(١) هو إبراهيم بن خالد بن البيان التميمي السكلي. أخذ من القاضي وروى عنه وخافه في أشياء، وأحدث لنفسه مذهبا اختلعه من مذهب القاضي، وله بسوط على ترتيب كتب القاضي، وأكثر أهل أذربيجان وأرمينية يتفهمون على مذهبه. له كتاب الطباعة؛ كتاب الصلاة؛ كتاب الصيام؛ كتاب للمسلم؛ توفي سنة ٢٤٠هـ. ابن النديم.

المحاسبي^(١) . قال عنه السيكي : هو سيد الطائفة ، ومقدم الجماعة ، وإمام أهل الحنابلة ، وشيخ طريقة التصوف ، وعلم الأولياء في زمانه واهلوان العارفين . وعن أبي العباس بن سريج (وهو فقيه) أنه تكلم يوما فأعجب به بعض الحاضرين فقال ابن سريج : هذا ببركة مجالستي لأبي القاسم الجنيد^(٢) .

ولما صنف جده الله بن سعيد بن كلاب كتابه الذي رد فيه على جميع للذاهب سأل عن شيخ الصوفية فقل له الجنيد . فسأله عن حقيقة مذهبه ؟ فقال الجنيد : مذهبنا لإفراد القدم عن الحدث ، وهجران الاخوان والأوطان ونسيان ما يكون وما كان . فقال ابن كلاب : هذا كلام لا يمكن فيه المناظرة . ثم جهر مجلس الجنيد فسأله عن التوحيد ؟ فأجابته بمباراة مشتملة على المعارف ثم قال : أهد على لا بتلك المباراة ، ثم استماده الثالثة فأعاده بمباراة أخرى . فقال : أمه على ، فقال الجنيد : لو كنت أجرده ، كنت أمليه ، فأعترف ابن كلاب بفضلته^(٣) .

وقال الكمي المتزلي لبعض الصوفية : رأيت لكم ينفذاد شيئا يقال له الجنيد ، ما رأيت هني مثله كان الكتب يحضرونه لألفاظه ، والقلادة لكلامه والعمراء لفصاحته ، والمتكلمون لمعانيه ، وكلامه ناء عن فهمهم^(٤) .

وقال جعفر الحلي : لم نر في شيوخنا من اجتمع له علم وحلم (أي شريعة وحقيقة) غير أبي القاسم الجنيد . وإلا أكثرهم كان يكون له علم كثير

(١) السلي . طبقات الصوفية ص ١٥٥ ، القمعي : الرسالة ص ١٨

(٢) السلي : طبقات العاتية ص ٢٨

(٣) ابن الهادي الحلي : شغرات الذهب ص ٢٢٩

(٤) ابن الهادي الحلي : شغرات الذهب ص ٢٢٩

ولا يكون له حال . وآخر كان يكون له حال كثير وعلم يسير . والجنيد كان له حال خطيرة وعلم غزير . فإذا رأيت حاله رجسته على علمه ، وإذا رأيت علمه رجسته على حاله . بل يقول الجنيد عن نفسه بما يدل على منزلته في التصوف منذ كان صبيا : « كنت بين يدي السرى السقطى الحب وأنا ابن سبع سنين وبين يديه جماعة يتكلمون في الشكر ، فقال لي : يا غلام ، ما الشكر ؟ قلت أن لا نعصى الله بنعمه ، فقال لي : أخشى أن يكون حظك من الله لسانك . قال الجنيد : فلا أزال أبكي على هذه الكلمة التي قالها السرى لي » (١) .

ولما حضرت سرى السقطى الوفاة قال له الجنيد : يا سرى ، لا يرون بمدك مثلك ، قال : ولا أخلف عليهم بمدى مثلك . وكان يقال : إن في الدنيا من هذه الطائفة ثلاثة لا أروع لهم . الجنيد ببغداد ، وأبو عثمان (الحيري) بليساوور ، وأبو عبد الله بن الجلاء بالشام . والذي يؤكد صحة أخرى «مدك الجنيد أن ابن كيسان النحوي سأله عن قوله تعالى «ستقرئك ولا تنسى» فقال له الجنيد : «لا تنسى العمل به» . وسأله أيضا عن قوله تعالى «ودرسوا ما فيه» فقال له : «تركوا العمل به» فقال له : «لا يفتضح الله فاك» (٢) .

ولكن ابن الجوزي الذي لا يعتمد بالتفسيرات الصرفية للقرآن يرجع إنتقاده لهذا التفسير فيقول : « أما قول الجنيد «لا تنسى العمل به» فتفسير لا وجه له والنقط فيه ظاهر : لأنه فسرته على أنه نهي وليس كذلك ، وإنما هو خبر لا نهي وتقديره فإ تنسى ، إذ لو كان نهيا كان مجزوما ، فتفسيره على خلاف إجماع العلماء . وكذلك «درسوا ما فيه» إنما هو من الدرس الذي هو التلاوة من قوله

(١) ابن الجوزي : سفة الصفوة ٢ ص ٢٣٥

(٢) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ٧ ص ٢٤٦ - ٢٤٧

هو رجل ، وبما كنتم تدرسون ، لا من دروس النبي الذي هو إلهلاكه على حد قول الجنيد ،^(١) .

وهنا نرى نزاعاً في تفسير القرآن بين الفقهاء الصوفية ، ولكن هل الرغم من هذا الإنتقاد الذي وجهه ابن الجوزي الفقيه لأبي القاسم الجنيد الصوفي ، إلا أننا نجد عظم الجنيد حين يذكر لنا قول أبي الوفاء بن عقيل وكان فقيهاً أيضاً عن الجنيد : « واقفه لقد رأيت مشايخ في حضري ما بان لهم من في تبسم فضل من ضحك ، مع إيمان غا لطق لم منهم أبو القاسم الجنيد ،^(٢) »

وقال الجنيد لأستاذه ابن الكرمي : الرجل يتكلم في العلم الذي لا يبلغ إستهاله عليه فأحب اليك إذا كان هذا وصفه أن يسكت أو يتكلم ؟ فأطرق ثم رفع رأسه ، فقال لي : إن كنت هو فتكلم ،^(٣) .

وتشير هنا إلى مسألة عامة تتصل بمنزلة الجنيد وتفسير إلى رأى خاص في استخدام المسبحة ، يختلف فيه كل من الصوفية للمسلمين وعلماء الإستشراق . هذه المسألة نجد ما في هذه القصة : فقد قيل إنه قد رؤى في يد الجنيد مسبحة فقيل له : أنت مع شركك تأخذ بيدك مسبحة فقال : طريق به وصلت إلى ربّي لا أغارقه . ونحن نجد على هذا القول تمليقين هامين :

١ - تعاقب الصوفية : فقد قال الشيخ زكريا الانصاري : « فيه دليل على كمال اجتهاده ، وملازمته لما اعتاده من الطاعات » . أما العروسي فيقول :

(١) ابن الجوزي . طليس المليس ص ٣٠٣

(٢) المصدر السابق . ص ١٧٧

(٣) السراج الطوسي . اللع ص ٢٤١

و السبعة هي خرزات معدودة تتخذ ليذكر عليها اسم من أسماء تعالى عدددا
مخصوصاً كذلك . وهي بدعة حسنة حيث نبت عن كثير من أهل الورع والأدب
مثل هذا العارف ، واستعمال السبعة من الطاعة (١) .

٢ - تعليق للمستشرقين : يرى المستشرق اليهودي جولدميسير أن السبعة
والسبع قد رجعا بين الأساليب التبدي الصوفي ، وهي طريقة فاضحة ذميمة
هظيما حتى تجاوزت البيئات الصوفية إلى غيرها ، وما يرجعان دون ريب إلى
أصل هندي وقد عجت مزاوله التمسيح في الإسلام منذ القرن التاسع الميلادي
(الثالث الهجري) وبدأ على وجه الدقة في شرق العالم الإسلامي حيث اشتد
تأثر طرق الصوفية بالأفكار والأساليب الهندية . وقد كانت لازما على
هذه البدعة الجديدة - ككل بدعة ناشئة - أن تدفع عن نفسها
هجمات من يقف في وجه كل أمر مستحدث في الدين ، وحتى في القرن الخامس
عشر الميلادي ألزم السيوطي أن يدافع عن المسيحية والتسبيح الذي كان منذ
ذلك الوقت مستحياً شاملاً (٢) .

ويؤكد نيكلسون رأي جولدميسير قائلاً : قد تعلم الصوفية من أجداد
البوذيين استعمال للساح . ونستطيع أن نؤكد في إطمئنان دون أن نعرض
لتفاصيل ، أن طريق الصوفية من ناحية كونها تنقيفاً خلقياً للفلس وتأملاً
زهدياً ، وتحرراً عقلياً ، مدينة بالكثير البوذية (٣) .

وربما يصدق رأى كل منهما بالنسبة لاستعمال المسيحية فقط ، فهي ولائذ

(١) الترمذي : نتائج الأفكار - ص ١٤٦ والمناقب

(٢) جولدميسير . البنية والعربية ص ١٤٦

(٣) نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ٢٧

بدعة في الإسلام وإن كانت بدعة حسنة على حد قول البروسي والبيروني، إلا أنها دخية على الإسلام والدليل على ذلك أن الذين رأوا المسيحية في يد الجنيد استكروها وعدوها من الوسائل التي تنقص من قدر الشخص ولكن الجنيد اعتبرها وسيلة لتمجد وطريقا وصل بها إلى ربه . أما المسيح في حد ذاته ، فالآيات القرآنية وحياة الرسول وأفعاله زاخرة به . فإما من شوه إلا يسبح بحمد ربه ، ولكن الوسائل مختلفة ومتباينة .

وأخيرا ، لقد قال الجنيد ذات يوم : « ما أخرج الله إلى الأرض خطيا وجعل الخلق إليه سبيلا ، إلا وقد جعل لي فيه خطيا ونقصيا » . وكان يقول : لو جلس أن قد علما تحت أديم السماء أشرف من هذا العلم (أي التصوف) الذي تكلم فيه مع أصحابنا وإخواننا لحدث اليه وقصده . . . ولقد قيل من الجنيد إنه رزق من الذكاء وصواب الجوابات في خفون العلم ما لم يرق زمانه مثله عند أحد من قرنائه ، ولا من أرفع سنا منه ، من كان ينسب منهم إلى العلم الباطن والدم الظاهر في عفاف وجزوف عن الدنيا وأبنائها (١) .

وُلدت الجنيداً وهو يصل سنة ٢٩٧ هـ أو ٢٩٨ هـ وبعد أن أوصى بدفن بجمع ما هو منسوب إليه من علمه قليل ولم ذلك ؟ فقال : أحببت أن لا يراني الله وقد تمحكت شيئا منسوباً إلي ، وعلم الرسول بين ظهرانيهم . وقد قيل إن الجمع الذين صلوا عليه نحو ستمائة إنسان ، ثم ما زال الناس يتناوبون قبره في كل يوم نحو الفهر أو أكثر ، ودفن عنه قبر سرى النقطي .

وقد رآه أبو جعفر الخليلي في نومه فقال له : ما فعل الله بك ؟ فقال :
 طاحت تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات ، وفتيت تلك العلوم ، وفقدت
 تلك الرسوم وما نقصنا إلا ركيزتين كنا نركمها في الأسعار^(١) . وإن
 دلت هذه الرؤيا على شيء ، فإنما يدل على تمسك أبي القاسم الجليل بالثروة
 وأركانها .

(١) أبو نعيم . الحلية ١٠ ص ٢٥٧ ، الخطيب البغدادي . ٧ ص ٢٤٢ - ٢٤٨

ثانياً - استنباط الحديث

يؤكد المؤرخون أن الجنيد سمع الحديث الكثير من الشيوخ، ومن أحكم علم الشريعة إلا أن قيامه بمقتضى الآثار كان يذهب به الرواية والآثار فلم يحدث إلا بحديث واحد عن الحسن بن عرفة، ولذلك في أن الجنيد كان متبعاً للبشر ابن الحيات لحاقاً من هذه الناحية وهي كراهية رواية الحديث.

قال الجنيد أبو القاسم الصوفي: حدثنا الحسن بن عرفة حدثنا محمد بن كثير الكوفي عن عمرو بن قيس للثلاثي عن عطية عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله: أحذروا فِرَاسَةَ المَؤْمِنِ، فإنه ينظر بنور الله تعالى، وقرأ: إن في ذلك لآيات للبرسمين، قال: للبرسمين^(١).

وقد تحققت هذه الفِرَاسَةُ في حياة الجنيد نفسه فقد حكى أن البرى السقطى قال الجنيد: نكلم أهل الناس فاستصغر نفسه. فرأى رسول الله يأمره بذلك فلما جلس جاءه غلام نصراني (متينكرا) وقال: ما معنى قوله صلى الله عليه وسلم: «أعوا فِرَاسَةَ المَؤْمِنِ»، فإنه ينظر بنور الله؟ فأطرق الجنيد ساعة ثم رفع رأسه، وقال له: «أسلم، فقد حان وقت إسلامك»، فأسلم الغلام^(٢) والفِرَاسَةُ عند الجنيد هي صفة لازمة للعارف، فعندما سئل: من العارف؟ قال: «من نطق من شرك وأنت ساكت»^(٣).

(١) أبو نعيم: الطيبة ١٠٥ ص ٢٨١ - ٢٨٢، السلي: طبقات الصوفية ص ١٥٦.

(٢) ابن الهيثم الجبلي: شفرات الذهب في أخبار من ذهب ص ٢٨ - ٢٢٩.

(٣) السلي: طبقات الصوفية ص ١٥٧.

الثالث - الجنية والشرعية ، علم الباطن وعلم الظاهر

قال الجنيـد لرجـل ذكر المعرفة فقال : « أهدل للمعرفة باقة يصلحون إلى ترك الحركات من باب البر والتقوى إلى الله تعالى » . فقال الجنيـد : « إن هذا قول قوم يخلطون بين إسقاط الأعمال ، وهذه هدى عظيمة ، والذي يسرق ويرزق أحسن حالا من الذي يقول هذا . وإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله واليه رجعوا فيها . ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة ، إلا أن يحال بي دونها وإنه لا أركد في معرفتي وأقوى في حالي »^(١)

بهذه الإجابة الروحية الفهية الأصيلة يحدد أبو القاسم الجنيـد شيخ طائفة الصوفية معالم الطريق الروحي في الإسلام ، ويضع أم أسس علم التصوف الإسلامي حتى لا يختلط علينا الأمر بين الصوفية الخالص ومن أم أدهياء التصوف . فلا باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شرعية . بل الظاهر والشرعية أولاً وقبل كل شيء ، ثم الباطن والحقيقة . فـ « شرعية » على الشرعية فالجنيـد في النص السابق يفضل كلام من السارق والزاني على هذا الذي يعتمد على قربته من الله تعالى ، ويمتد أن هذه المنزلة تفضي به إلى ترك الأعمال الشرعية والتكاليف الإسلامية من صوم وصلاة وذكر . وذلك لأن كلام الزاني والسارق يعرف عصيانه ويرجو ثوبته منه . بخلاف هذا المدعى الذي يزعم أنه قريب من الله ، حيث يعتقد أنه في أرفع المقامات وأحسن الأحوال فلا يرجع عنه^(٢) ولا شك في أن الجنيـد يشير بهذا القول إلى هؤلاء الذين أشار إليهم فخر

(١) السلي : طبقات الصوفية ص ١٥٩

(٢) الروس ، نتائج الانكسار - ص ١٤٣ الملبس

الدين الرازي باسم «الباحية» الذين أبحروا أنفسهم ما حرمه الله ، و«المرا» لأنفسهم كل منكر وكل ما هو حرام وبخلاف الشرع ، بل أسقطوا عن أنفسهم القيام بأداء الواجبات الشرعية . أما حقيقة العارف الكامل عند الجنيد، فهو ذلك الذي أخذ الأعمال من أمر الله تعالى وجعلها خالصة له ، لا لغرض آخر من رغبة في جنة أو خوف من نار . ملاحظة إذن بدون شريعة ولا باطن بدون ظاهر ، وكل قول الجنيد تؤكد هذا الاتجاه الصحيح عنه .

فأم أركان التصوف عند الجنيد ثلاثة : ذكر مع إجماع ، ووجد مع مباح وعمل مع اتباع ، (١) أي ذكر الله مع إجماع الأمة عليه أولا . والحصول في حالة الوجد ثانياً - والاتباع الدقيق لتعاليم الشرع ثالثاً (٢) فالجنيد هو أول من نادى صراحة بالنسك بالكتاب والسنة وإتباع الفريضة في ميدان التصوف . فهو القائل : « الطريق إلى الله مسدود على خلق الله عز وجل ، إلا على المقتفين آثار رسول الله والتاهين لسته ، كما قال عز وجل ، لقد كان لرسول الله أسرة حسنة » (٣) وقال الجنيد : « ما أخذنا التصوف عن القال والقبيل ، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات ، لأن التصوف هو صفاء المعاملة مع الله تعالى ، وأصله التعرف من الدنيا ، كما قال حارثة : عرفت نفسي من الدنيا ، فأسهرت ليل وأظلمات نهارى » (٤) .

أما حقيقة قول حارثة الذي استشهد به الجنيد على صحة التصوف وقراءته

(١) الصغرى : الرسالة ص ١٢٧

(٢) د . عيني : التصوف الثروة ص ٢٢٦

(٣) ابن الجوزي : صفة الصلوة ص ٧ ص ٢٢٦

(٤) الخليل البندادي . تاريخ بغداد ص ٧ ص ٢٤٦

هو أن النبي حين سأله: ما حقيقة إيمانك؟ قال: عذفت بنفسي من الدنيا، فأطعمت نهاري وأسهرت ليلي. وكأنني أنظر إلى عرش ربي بارزاً، وكأنني أنظر إلى أهل الجنة يزاورون، وإلى أهل النار يتعادون، فأخبر أنه لما عذف من الدنيا نور الله قلبه فكان ما غاب منه، بزلاً ما يشاهده. فقال النبي: «من أحب أن ينظر إلى عبد نور الله قلبه فلينظر إلى حارثة»، فأخبر أنه منور القلب (١). وحارثة هذا هو ابن النعمان الأنصاري التجارى من أهل الصفة، وأحد الثمانين الذين هبطوا يوم حنين ولم يفروا، توفي في خلافة معاوية. (٢) وليس هو حارث الحاسبى كما يقول زور الدين شريعة في تحقيقه لكتاب طبقات الصوفية وبمناسبة قول الجنيد. (٣) الذى استشهد به واحد من الصحابة.

ولا يسعنا في هذا المجال - إلا أن أتابع الجنيد في أقواله التى تؤكد لنا تمسكه بالشريعة وأحكامها، لأن هذا هو عذبه وموقف من حقيقة التصوف والصوفية المخلص. فيقول الجنيد: «إن من لم يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث، لا يقتدى به في هذا الأمر، أى التصوف لأن ههنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، (والاجماع والقياس يرجعان إليهما أيضاً) ثم يقول: مذهبنا هذا مقيد بالأصول؛ الكتاب والسنة، فأشار أولاً بقوله «ههنا»، إلى صحة العلم، وثانياً بقوله «مذهبنا»، إلى صحة السلوك فمن أدهى الوصول بغير هذا فهو مبتدع لا يرجع إليه، ولا يمول في غناه عليه. فلا بد من استفادة العلم من الكتاب والسنة وإتقان العمل على موجب ذلك العلم، لأن الحديث الشريف هو الكاشف

(١) السكلا بناتى: التصوف لمذهب ص ٧

(٢) أبو نعيم: الحلية ١٥ ص ٣٥٦ ابن الجوزى - صفة الصلوة ١٥ ص ١٨٧

(٣) السلى طبقات الصوفية ص ١٥٧ المخلص

لاسرار الكتاب العزيز ، نارة ببيان المراد ، ونارة بالتهنيد والتخصيص ، ونارة بالنسخ الحكم (١) .

قواعد التصوف وقواعده عند الجنيد :

ولكن ما هو الأساس الذي بنى عليه الجنيد التصوف حتى يكون علما وسلوكا ؟ هنا يعطينا الكلاباذي تمريفا للجنيد يجمع كل تعاليم التصوف وقواعده وهي : تصفية القلب من موافقة البرية ، ومعارضة الاخلاق الطبيعية ، وإخاد الصفات البشرية ، وحماية الدواعي النفسانية ، ومنازلة الصفات الروحانية ، والتعلق بالعلوم الحقيقية ، واستعمال ما هو اول على الابدية ، والنصح لجميع الأمة والوفاء على الحقيقة ، واتباع الرسول في الشريعة (٢)

ولم يقف الأمر عند هذا التعريف الجامع للنافع لأركان التصوف المختلفة التي تربط بالحمد والقلب والنفس والروح ، بل يحاول الجنيد أن يصل التصوف بأخلاق الرسل والأنبياء ، فاعتبر التصوف مبنيا على أخلاق ثمانية من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام : السخاء وهو لإبراهيم ، والرضا وهو لإسحاق ، والصبر وهو لإيوب ، والاشارة وهي لوكريا ، والخربة وهي ليحيى ، ولبس الصوف وهو لموسى ، والسياسة وهي لميسى ، والفقر وهو لمحمد ، (٣) وهكذا يجمع من أخلاق الانبياء مقامات التصوف ويظهر خاصة بالصوفية .

وهنا يحدونا أن نطبق بعض هذه المقامات على حياة الجنيد وأقواله الروحية . فقد قال السبيل بين يدي الجنيد : « لاحول ولا قوة إلا بالله » فقال

(١) التروسي نتائج الأفكار - ص ١٤٣ - ١٤٤ والمفاتيح

(٢) الكلاباذي : التصوف المذهب ص ٩

(٣) الصرائي : الطبقات - ص ١٠٧

«الجنيـد» : «قولك ذا ضيق صدر ، وضيق الصدر ترك الرضا بالقضاء» ، فكيف الشبلى . وهنا يلحق ان تسمية وقيم مقارنة بين الجنيـد والشبلى وبفاضل بينهما ، فيقرر أن كلام الجنيـد من أحسن الكلام ، ويعتبر سيد الطائفة ومن أحسنهم تلميذاً وتأديباً وتقويماً . ويرى أن عبارته ، عبارة استعانة لا استرجاع ، وكثير من الناس يقولها عند المصائب بمنزلة الاسترجاع ، ويقولها جزعاً لا صبراً . فالجنيـد أنكر على الشبلى حاله بسبب قوله لها إذا كانت حالاً ينافي الرضا ولو قالها على الوجه المشروع لم ينكر عليه (١) ولهذا يقول الجنيـد ، وكذا هذا الاتجاه «الرضا رفع الاختيار» (٢)

هذا فيما يتعلق بمقام الرضا الذي كان سمة خاصة بإسحاق . أما مقام أيوب ، فقد سئل الجنيـد عن الصبر فقال : «تجرح الحرارة من غير تمهيس» . وهذا يوضح شيخ طائفة الصوفية مقام الصبر فيقول : «المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل حين على المؤمنين . وهجران الخلق في جنب الحق شديد . والمسير من النفس إلى الله صعب شديد . والصبر مع الله أشد» (٣) وهكذا يحدد لنا الجنيـد مراتب الصبر مع الأحرار ، فاشد الأحرار جميعاً وتحتاج إلى صبر صوفي حقيق هو الصبر مع الله ، وهذا يؤكد مرة أخرى المقام الأول وهو مقام الرضا ، حين يصبح الصبر محققاً للرضا عن كل ما يصيب الإنسان دون جزع أو هلع ، وأن يستسلم الإنسان الروحاني للنضاء والقدر ويفوض أمره إلى الله ولا يكون ذلك الإنسان الضعيف الذي وصفه القرآن وهو الإنسان الملوغ الذي إذا مسه الخير منوهاً ، وإذا مسه الشر جرحها .

(١) ابن تيمية . مجموعة الفتاوى - ١ - ص ٢٢

(٢) التكميل . الرسالة ص ٨٩ - ٩٠

(٣) السبكي . طبقات النخبة - ١ - ص ٢٠ - ٢١

وأخيرا يأتي مقام الحبيب ، مقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو مقام
 الفقير الذي أصبح علامة مميزة للصوفية دون غيرهم من الفرق حين أطلقوا على
 أنفسهم اسم « الفقراء » ، والجنيد أقوال مختلفة في مقام الفقر ، منها قوله في
 الفقير الصادق : « إذا تليت الفقير (أى الصوفى) فآله بالرفق ولا تلقه بالعلم .
 فإن الرفق يؤنس والعلم يوحش . فقيل له : يا أبا القاسم ، وهل يكون فقير
 يوحش العلم ؟ فقال : نعم ، الفقير إذا كان صادقا في فقره فطرحت عليه عليك
 ذاب كما يذوب الرصاص في النار » وقال : « يا معشر الفقراء ، إنكم تعرفون
 بالله تعالى ، وتسكرون لله تعالى ، فأنظروا كيف تسكرون مع الله إذا دخلتم
 به ؟ » (١) وهذا النداء الذى وجهه الجنيد إلى الصوفية هو الأساس الأخلاقى
 الذى بنى عليه الصوفية طريقهم إلى الله ، وهو التأدب التام مع الله في سلوكهم به .
 وتأكيد هذا الجانب الأخلاقى العملى فى حياة الصوفية قول الجنيد عندما سئل :
 أيها أئم : الاستغناء بالله تعالى ، أم الافتقار إلى الله عز وجل ؟ فقال : الافتقار
 إلى الله موجب لغنا بالله . فإذا صح الافتقار إلى الله ، كمل الغنا بالله ، فلا يقال
 أيها أئم ؟ لأنها حالان لا يتم أحدهما إلا بتام الآخر ، ومن صح الافتقار صح
 الغناء . (٢)

وسئل عن الفقير الصادق ، متى يكون مسترجعا لدخول الجنة قبل الأغنياء
 بنحسبها ؟ (أى كما قال الرسول) فقال : إذا كان هذا الفقير معاملة الله
 عز وجل بقلبه ، موافقا فيما منع حتى يمد الفقر من الله نعمة عليه ، يخاف على
 زوالها كما يخاف على زوال غناه ، وكان صابرا محتسبا مسرورا باختيار الله له

(١) القشيري ص ١٢٢ - ١٢٥ .

(٢) السراج الطوسي . الفهم ص ٢٩١

الفقر ، صائنا لديه ، كأنما الفقر ، مظها للإيأس من الناس مستغنا بربه في فقره ، كما قال الله : «للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله» . فإذا كان الفقر بهذه الصفة يدخل الجنة قبل الأغنياء . بحسبنا أنه عام ، ويكفي يوم القيامة مؤونة الوقوف والحساب إن شاء الله تعالى ، (١) ثم يتم هذه الأسس الاخلاقية الهامة للصوفية بقوله : « تنزل الرحمة من الله عز ذكره على الفقراء ، يعنى الصوفية ، في علامة مواطن : عند أكلهم الطعام ، فإنهم لا يأكلون إلا من فاقة . وهم بجسارة العلم ، فإنهم لا يتكلمون إلا في أحوال الصديقين والأولياء . وعند السماع ، فإنهم لا يسمعون إلا من حق ولا يقومون إلا بوجهه . » (٢)

وهكذا رأينا كيف وصل الجنيد أخلاقي الرسل والأنبياء بمقامات التصوف ، وأهمها الفقر والصبر والرضا . ثم نجد مرة أخرى يتابع معظم الصوفية من أمثال بشر بن الحارث الحافي ، في إرجاع التصوف أو علم الباطن أو العلم الذي إلى الحضر عليه السلام - وذلك لاعتقادهم جميعا أنه ما زال حيا ، فيقول رضوان الله على أمير المؤمنين على رضوان الله عنه ، لولا أنه أشتغل بالحروب لأفادتنا من علمنا هذا مائة كثيرة . ذاك إمرؤ أعلمى علم الذي ، والعلم الذي هو الذي خص به الحضر ، قال الله تعالى : « وعليناه من لدنا علما . » (٣)

(١) المصدر السابق ص ٢٩٢

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٢

(٣) المصدر السابق ص ١٧٩

رابعا - التصوف والتوحيد عند الجنيد

لقد كان الغالب على تصوف الجنيد الكلام في التوحيد بل إن أشرف المجالس وأعلامها عنده ، هو الجلوس مع الفكرة في ميدان التوحيد على حد قول أبي القاسم القشيري^(١) . وربما كان السبب في هذا التعمير الصوفى المقاليدى الذى يعتبر أساساً للإيمان ، هو اعتقاده بأن علم التوحيد قد طوى بساطه منذ عشرين سنة ، والناس يتكلمون في حواشيه (٢) . ولذلك حاول الجنيد تحليل مفهوم التوحيد سواء في ميدان علم الكلام أو ميدان علم التصوف ، أو بمعنى أوسع توحيد العوام وتوحيد النخاس فعلىنا إذن أن نتبع أقوال الجنيد الذى يرجع إليه الفضل الأول في نقل التوحيد من الميدان الكلامى إلى الميدان الصوفى ، أو من ميدان النظر العقلى ، إلى ميدان التجربة الروحية أى توحيد القلوب والشهود المباشر ، لا توحيد المنطق والمعرفة غير المباشرة.

قال الجنيد : « إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة معرفة المصنوع صانعه ، والمحدث كيف كان إسناده ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق ، وصفة القديم من المحدث (وهو دليل المتكلمين الذى تحدثت عنه بمناسبة قول أبي الحسين النورى في معرفة الله) ، [عندئذ] يذل لدعوته ويسترف بوجوب طاعته فإن لم يعرف مالكه ، لم يعرف بالملك لمن استرجعه (٣) ، وهذه العبارة تشير إلى الدليل الآخر ونسبته الدليل التازل حين ينتقل العارف فيه من المالك إلى المملوك ، ومن الخالق إلى المخلوق ، ومن واجب الوجود إلى ممكن الوجود ، ومن الموجود الكامل الضرورى إلى الموجود الناقص الاستثنائى .

(١) القشيري . الرسالة ص ٧

(٢) المصدر السابق . ص ١٣٦

(٣) المصدر السابق . ص ٤

ولكننا نجد بعض المفكرين يصرهون في إصدار أحكامهم النهائية في أمر الصوفية فيقول بعضهم أما أن يعرف المصنوع صانعه فهذا من مبادئ المعرفة الدينية وأما أن يعرف كيف كان ذلك الصنع ، وكيف تم ويستنتج من ذلك الصفات الموافقة للصانع ليتوصل إلى سبب برهاني يدفعه إلى الطاعة والإذعان والاحتراف بقدرة الله ، فليس في هذا شيء كثير أو دليل من العاطفة الدينية الصوفية وإنما أصبح الجنيـد وسواء من الذين يشاركونه في رأيه كعلماء الكلام الذين أساءوا إلى الفلاسفة الإشرافية فلم يفهموها ، أساءوا إلى الذين لأنهم طبقوا على مسائل العاطفية ما لم يفهموه ^(١) وحقيقة الأمر ، أن الجنيـد لا يشير بقرله السابق إلى توحيد الصوفية أي التوحيد الخاص بل يقصد به توحيد العامة أي المتكلمين ، والدليل على ذلك قوله « إن أول ما يحتاج إليه العبد من عقد الحكمة » .

وهنا نصل إلى التوحيد الصوفي عند الجنيـد ، وهو توحيد متصل بنزبه الله من صفات المحمدات ، بل ينفي أيضا القدرة على إدراك الله والإحاطة به . فالتوحيد عنده ، هو علمنا وإقرارنا بأن الله فرد في أوليته لا ثنائي معه ، ولا شيء يفعل فعله ثم يحدد الطريق إلى معرفة الله فيقول : « متى يتصل من لا شبهة له ولا نظير له بمن له شبهة ونظير . هيئات احدا ظن عجيب ، إلا بما لطف اللطف من حيث لا يدرك ولا وهم ولا إحاطة إلا إشارة اليقين وتحقيق الإيمان » . ^(٢) وهكذا ندس من هذه المباراة استكار الجنيـد لفكرة الاتحاد بالله أو اللول أو حتى فكرة وحدة الوجود ، وذلك لأنه صوفي مسلم مؤمن فقط

(١) جيو عبد النور : التصوف عند الرب ص ٢٦ .

(٢) التفتيزي : الرسالة ص ٦ .

بنظرية وحدة اليهود .

ولكننا ما زلنا حتى الآن مع الجنيذ في التوحيد العامة الذي أضيف إليه قوله
« التوحيد أفراد الموحد بتحقيق وحدانيته كمال أحديته بأنه الواحد الذي لم يلد
ولم يولد ، بنى الاضداد والانداد والاشياء وما جد من دونه ، بلا تشبيه ولا
تكيف ولا تصوير ولا تمثيل ، إنما واحدا صمدا فردا ليس كنهه شئ . وهو
السميع البصير » .^(١)

وأشرف كلمة في التوحيد - كما يقول الجنيذ - ما قاله أبو بكر الصديق « -يجان
من لم يجعل خلقه سبيلا إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته » . ويقدم لنا التفسير
تفسيرا لهذا القول هو أن الصديق لا يريد أنه لا يعرف . لأن العجز عند
المحققين عجز عن الموجود دون المدوم ، وذلك مثل القمء فهو عاجز عن فعمده
إذ ليس له كسب ولا فعل ، والقعود فوجد فيه . كذلك العارف عاجز عن
معرفته ، والمعرفة موجودة فيه بأنها ضرورية » .^(٢)

ومثل هذا التفسير ذهب إليه ابن تيمية بمناسبة ما ذكره عن الجنيذ أنه قال :
« انتهى عقل العقلاء إلى الحيرة » . قال ابن تيمية : « هذا ما أهرقه من كلام
الجنيذ وفيه نظر هل قاله ١٤ ولعل الاذية أنه ليس كلامه المعهود . فإن كان قد
قال هذا ، فأراد عدم العلم بما لم يصل إليه ، لم يرد بذلك أن الانبياء والاولياء لم
يحصل لهم يقين ومعرفة وهدى وعلم فإن الجنيذ أجل من أن يريد هذا ، هذا
الكلام مردود على من قاله . لكن إذا قيل أن أهل المعرفة مهما حصلوا من
المعرفة واليقين والهدى ، فهناك أمور لم يصلوا إليها فهذا صحيح . كما في الحديث

(١) المراجعات الفلسفية . المجلد ٤٩ .

(٢) التفسير : الرسالة ص ١٣٦ .

الذى رواه الإمام أحمد في المسند وأبو حاتم في صحيحه : « اللهم أنى أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدا من خلقك أو أنشأته في علم الغيب عندك ، أن تجعل القرآن ربيعاً فى ونور صدق ولاء حزنى وذهاب همى وغمى » قال من قال هـ ذهب الله همى وغمى وأدله مكانه فرحاً . فقد أخبر أن الله أسما . أنشأته فيها . لم الغيب عنده وهذه لا يعلمها . لك ولا بشر . فإذا أراد المرء أن يقول مثلاً . لم تصل إلى معرفة مثل هذه الأمور فهذا صحيح . وأما إذا أراد أن يقلل ليس عندهم علم ولا يقين ، بل حيرة وريب فهذا باطل قطعاً ،^(١)

ويكفينا هذا الدفاع الذى أورده لنا ابن تيمية في كتابه « الفتاوى » ، لنؤكد به مرة أخرى صحة الطريق الصوفى ومعرفة الأولياء ومزاجهم من الله . يضاف إلى ذلك تقديره الجليل مع محاولة تفسيره لقوله السابق تفسيراً يتشبه مع آراء أهل السنة والحديث كالإمام أحمد ، لأن ابن تيمية كان من السنين المزمعين .

ثم ننتقل إلى نوع آخر من التوحيد وهو كما يقول الجنيد نفسه التوحيد الذى انفرد به الصوفية وهو أفراد القدم من الحدث ، والخروج من الأوطان وقطاع المحاب ، وترك ما علم وجعل ، وأن يكون الحق سبحانه مكان الجميع ،^(٢) بل هو معنى تضمحل فيه الرسوم وتدرج فيه العلوم ، ويكون الله تعالى كما لم يزل ،^(٣) وهذه الخروج من ضيق رسوم الزمانية إلى سعة فناء السرمدية ، أى توحيد الخاصة الذى سئل عنه الجنيد فقال : « أن يكون العبد شبحاً بين يدي

(١) ابن تيمية : مجموع الفتاوى - ١ ص ٢٨٦ .

(٢) القشيري - الرسالة ص ١٢٦ .

(٣) المصدر السابق - ص ١٣٥ .

الله تمرى عليه تصارييف تدبيره في مجارى أحكام قدرته في الجحيم بحار توحيده بالقاء من نفسه وعن دهره الخالق له وعن إستجابته بحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربة بذهاب حسه وحركته ، لقيام الحق له فيما أرادته ، وهو أن يرجع آخر العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون . والدليل في ذلك قول الله عز وجل : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريبتهم (وأشهدهم على أنفسهم أليس بربكم ؟ قالوا بلى) قال الجنيد في معنى ذلك : فن أين كان وكف كان قبل أن يكون ؟ وهل أجابت إلا الأرواح الطاهرة بإقامة القدرة وإنفاذ الشئته ؟ فهو الآن في الحقيقة كما كان قبل أن يكون ، وهذا غاية حقيقة التوحيد الواحد : أن يكون العبد كما لم يكن ويبقى الله تعالى كما لم يزل ، ^(١)

والجنيد في نظرية الجنيد ليس ما يقوله في التوحيد الصوفي بمعنى الفناء في الله ولا في قوله إنه معنى يتكشف النفس عن طريق صلوات بالله في تجربة روحية غامرة ، وإنما هو في رجوعه بالتوحيد الصوفي إلى جبهة النفس الإنسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصفها الرياضات والمجاهدات وتنخلص من شوائب البدن وكدراته ، وفي أنه يستند في ذلك إلى الآية القرآنية المعروفة بآية « الليناق » التي تدبر إلى أن الله تعالى خاطب أرواح بنى آدم في الأزل وأشهدهم على أنفسهم بؤله إمام . أليس بربكم ؟ ، فشهدوا له بالوحدانية بقولهم « بلى » . فعلى هذه الآية بنى الجنيد نظرية جديدة في التوحيد وهي نظرية نجد لها شبيها عند أفلاطون ^(٢) . الذي عرف لدى المسلمين خلال الألفاظونية

(١) الكبراج الطوسي : الفتح ص ٤٩ - ٥٠

(٢) د . حنفي : التصوف الثوري ص ١٧٢ - ١٧٤

المهددة كما صاحب تجربة صوفية ذكية وعرفها عالم المثل العتلى ، كما عرفوا أيضا نظريته في خلود النفس خلال فيدون ، وهبوطها من العالم المعقول وشوقها ثانية إلى هذا "عالم" ولكي تفعل هذا دعا أفلاطون إلى تحقيق المجد ، ملذاته ودعا خلال الأوروبية إلى التطهير وأطلق سقراط بالزهد . . . ما حاز أفلاطون إعجاب فلاسفة الصوفية ومحبّتهم ، سواء في صورته هو ، أو في صورته السقراطية ، أو في ثوب أفلوطين . وقد هنى الإسلاميون كالفارابي وابن سينا وغيرهما من المشائين المسلمين بنصوص أفلاطون التي تدعو إلى خلود النفس إلى الزهد في عاورة ، فيدون ،^(١) .

ونعود مرة ثانية إلى الجنيد مع نصه السابق الذي يؤكد فيه أن أرواح البشر آمنت منذ الأزل بالله وأقرت بتوحيده وهي لم تنزل في عالم الذر وقبل أن يخلق الله العالم والأجسام المادية التي هبطت تلك الأرواح إليها . وأن هذا هو الترحيد الكامل الخالص لأنه صدر عن أرواح مطهرة مجردة عن أمراض البدن وآفاته موجودة لا بوجودها المتمين الخاص ، بل بوجود الحق ذاته . وعجالة الجنيد صريحة في أن أرواح البشر قديمة أزلية قبل هبوطها إلى عالم الأجساد ، حادثة زمنية بعد هبوطها ، وأن وجودها الأزل كان بوجود الله ، وأن فناءها الأزل معناه لإعدام تمييزها وتخصيصها على حد قول المرحوم الدكتور هيفي^(٢)

ولكننا نسأل هنا ، هل قال الجنيد بأن الأرواح قديمة أزلية ؟ الواقع

(١) أفلاطون . فيدون ص ٢٩٧ (فيدون في العالم الإسلامي كعبه د . النصار) ترجمة وتطبيق د . النصار وآخرين ط اسكندرية ١٩٦٧ .

(٢) د . هيفي . التصوف النورية ص ٢١٧-٢١٨

أن الجنيد وهو الصوفي المسلم لا يستطيع أن ينادى بمثل هذه النظرية وإلا خرج على أسس التوحيد التي وضعا الكتاب والسنة للزمنة له ولغيره من الصوفية . فقد أورد الكلا باذى رأيا للجنيد في الروح يقول فيه : « الروح شيء استأثر الله بعلمه ، ولم يطلع عليه أحداً من خلقه ، ولا يجوز العبارة عنه بأكثر من موجود لقوله : قل الروح من أمر ربي »^(١)

والسراج الطوسي يستشهد بالآية نفسها للتدليل على من غلط في الروح وحاول أن يتعمق ويتفكر بأرائه فيما منعه الله قلوب العباد من التفكير فيه بقوله تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي » والذي عليه أهل الحق والإصابة عنده أن الأرواح كلها مخلوقة وهي أمر من أمركه ، ليس بينها وبين الله سبب ولا نسبة غير أنها من ملكه وطوره وفي قبضته ، غير متأسخة ولا تخرج من جسم فتدخل في غيره ، وتذوق الموت كما يذوق البدن ، وتقيم بستم البدن ، وتعذب بعذاب البدن ، وتحترق في البدن الذي تخرج منه^(٢) . وهذا في الواقع ممارسة صريحة من جانب السراج الطوسي كسليم لأراء أفلاطون في النفس أو الروح .

والنص في الواقع يبتدى أكثر من معنى . فلكي تصل النفوس إلى توحيدها القديم ، لابد لها من العودة إلى الحال التي كانت عليها في عالم الذر أو إلى القرب من هذه الحال بقدر الاستطاع . وهذا ما أشار اليه الجنيد بقوله : « أن يرجع آخر العبد إلى أوله ، فيكون كما كان قبل أن يكون » .

(١) الكلاباذي : التعرف لمذهب ابن ٤٠

(٢) السراج الطوسي : القس ص ٥٥٤ - ٥٥٥ .

ولكن العودة التامة مستحيلة ما دامت الصلة بين الروح والبدن قائمة ،
 فليس إلا التحرر من قيود البدن وعلاقته بقدر ما تسمح به الطاقة البشرية .
 وهذا لا يكون إلا بالسلوك في الطريق الصوفي الذي هو رياضة النفس وتنصيفه
 وتجرد من الشهوات والإرادات ، وطريق للاذعان والالتزم المطلق لله . وهنا
 يصبح العبد على حد تعبير الجنيد نفسه — كالشيخ الملقى بتصرف فيه الله كما
 يريد ، وهو مستغرق في بحار التوحيد ، فإن عن نفسه وعن دعوة الخلق إياه
 فيما يتعلق بأمر دنياهم . وذلك بسبب ما يشاهده من حقائق وجود الله
 ووحدانيته في قربه الحقيقي منه . وعند ذلك يذهب حس العبد بنفسه وحركته
 لقيام الله بما يريد من الأفعال ، ويرجع آخر العبد إلى أوله حيث كان
 ولا حركة ولا سكون . وهذا هو الفناء الصوفي بعينه ، وهو أيضا مقام المعرفة
 الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد^(١) . وهو المقام الذي يتضمن
 فيه الرسوم وتدرج فيه العلوم ، ويكون الله كما لم يزل على حد قول الجنيد
 الذي سئل : إذا ذهب اسم العبد ، وثبت حكم الله تعالى ؟ قال : أعلم وحكم الله
 أنه إذا عظمت المعرفة بالله ذهب آثار العبد وأهت رسمه ، فعند ذلك يبدو
 علم الحق ، وثبت اسم حكم الله تعالى ، (١) .

ويؤدي بنا هذا إلى أخص أحوال الصوفية مثل السكر والصحو . فالسكر
 هو نوم فناء الذات مع بقاء الصفات ، وهذا هو الحجاب بعينه . أما الصحو
 رؤية بقاء الذات مع فناء الصفات ، وهذا هو الكشف . والجنيد يفضل الصحو
 على السكر ، لأن السكر يخرج البعد عن حاله الطبيعية ويفقده سلامة العقل

(١) طينى . التصوف التورى ١٥٧ — ١٧٦

(٢) السراج الموقد . النسخ ص ٢٦٧

الواعى والقدرة على التصرف . وما يزيد في قيمة الصحر عنده أنه لا مجال فيه لإظهار المواجد واليكر لا يكون إلا لأصحاب المواجد وإظهار المواجد من الأمور التي عابها الجنيد على الصوفية واعتبرها من علامات ضعف الروحانية كما حدث للعلاج فقتله الفقهاء بتهمة الكفر والزندقة (١) .

(١) أنظر كتاب « العلاج التاتر الروحي في الاسلام » المؤلف ، ط استغفرية ١٩٧٠

خامسا - التوحيد ونظرية وحدة الشهود

تحدث الآن من أهم خصائص الطريق الروحي عند الجنيد ، وعن أهم النظريات الصوفية التي إختص بها رجال التصوف دون غيرهم من رجال الفلسفة الاشراقية . فقد تضافرت جهود الصوفية بعد مجامدات ورباضات بدنية ونفسية وروحية حتى أصبح التصوف علما له قواعده ومبادئه ونظرياته ، وهنا تظهر عند أبي القاسم الجنيد نظرية « وحدة الشهود » وهي التي أصبحت غاية كل صوفي ومنتهى آماله في طريقه إلى الله .

وأذكر بهذه المناسبة نصا هاما للجنيد استلضمت قراءته من المخطوطة التي عثرت عليها في مكتبة كلية الآداب - اسكندرية تحت رقم (١٠٣٦ ب) المسماة « رسائل الجنيد في التصوف والأخلاق الدينية » وفي هذا النص يضع الجنيد أصول التوحيد والمعرفة والفناء ، والسكر والصحو ، وحقيقة الوجود ، وحقيقة الشهود ، والترقي من أحدهما إلى الآخر . فيقول الجنيد في التوحيد :

« أعلم أن أول عبادة الله عز وجل معرفته ، وأصل معرفة الله توحيده ، ونظام توحيده نبي الصفات عنه بالكيف والحيث والابن فيه استدلال عليه ، وكان سبب استدلاله به عليه توقيفه . وتوقيفه وقع التوحيد له . ومن توحيده وقع التصديق به . ومن التصديق به وقع التحقيق عليه . ومن التحقيق جرت المعرفة به . ومن المعرفة به وقعت الاستجابة له فيما دعا اليه . ومن الاستجابة له وقع التزقي اليه . ومن التزقي اليه وقع الانصال به . ومن الانصال به وقع البيان له . ومن البيان له وقع عليه الحيرة . ومن الحيرة ذهب عن البيان . ومن ذهابه عن البيان له انتقل عن الوصف له . وبذهابه عن الوصف وقع حقيقة الوجود له . ومن حقيقة الوجود وقع حقيقة الشهود بذهابه عن وجوده . وبتفقد وجوده صفاء وجوده ، وبصفائه غيب عن صفاته . ومن غيبته حضر بكليته .

ومن ضرر كايته فقد بكايته، فكان موجوداً مفقوداً، ومفقوداً موجوداً، فكان
حيث لم يكن، ولم يكن حيث كان، ثم كان بعد ما لم يكن حيث كان. كان
فهو هو بعد لم يكن هو. فهو مجرد موجود بعدما كان موجوداً مفقوداً، لانه
يخرج من سكرة الغلبة إلى بيان الصحو. وتزد عليه المشاهدة لا تزال الاشياء
تنازلها ورضعها مواضعها لاستدراك صفاته بقاء آثاره، والافتداء بفعله بهد
بلوغ غايته ما له منه (١).

وهكذا يلخص لنا أبو القاسم الجيّد كل معاني التصوف من مقامات وأحوال
وجدناها عند غيره من صوفية مدرسة بغداد، ولكن بقى معنى هاماً في هذا
النص السابق ندس فيه فارقاً جوهرياً بين المصوف الذي يمانى حالاً أو تجربة
صوفية وأقصد بها «وحدة الشهود» وبين ذلك الذي لا يتصل أقرانه بتجربة
روحية، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية، بل وحدة
الحقيقة الوحدية كما هي موجودة عند محي الدين بن عربي. أى إن هناك اختلافاً
كبيراً بين وحدة الشهود عند الجنيد وغيره من الصوفية، ووحدة الوجود عند
ابن عربي وغيره من الاشراقيين. فرحلة الشهود حال، وليس عقلاً ولا اعتقاداً
ولا تمنع لوصف ولا تفسير. وهي أغص منظر من مظاهر الحياة الصوفية،
وهي الحال التي يسميها صوفية الاسلام بالقاء وهين التوحيد وحال الجمع منهم
أبو سعيد الخراساني وأبو بكر الصفي والحلاج (٢).

والجنيد أقوال كثيرة تشير إلى مثل هذا المعنى، أى حال القاء والجمع والتفرقة

(١) رسائل الجنيد في التصوف والاخلاق الدينية : ورقة رقم ٦٣ ، مطبوعة مصرية .

تصوّر حامد مراد ، رقم ١٠٣٦ ب مكتبة آداب العلوم الإسلامية

(٢) حنفي : التصوف التجربة ص ١٨٥ - ١٨٧

فالجمل كما يقول القديري ، هو ما سلب من المبدأ والتفرقة أو الفرق ، ما نسب إلى المبدأ . فمن أشهد الحق سبحانه أفعاله من طاعانه ومخالفاته فهو عبد يوصف بالتفرقة . ومن أشهد الحق سبحانه ما يورثه من أفعال نفسه سبحانه فهو عبد يشاهد الجمع . فإبيات الخلق من باب التفرقة، وإبيات الحق من تحت الجمع، (١) وقد أنشدوا الجنيـد في معنى الجمع والتفرقة ما يأتي :

فتحققتك في سرى فناجك لسانى ... فاجتمعنا لسانا وافترقنا لسانى
إن يكن غيبك الله ظيم عن لحظ هيانى ... فافقد صيرك الوجد من الاحشاء داني (٢)
ومن أقوى ما قيل في أحوال الصوفية ما أورده القديري على لسان الجنيـد حيث يقول : د الخوف من الله يقبضنى ، والرجاء منه يبسطنى ، والحقيقة ، تبجمنى ، والحق يفرقنى . إذا قبضنى بالخوف أفناني عنى ، وإذا بسطنى بالرجاء رددنى عنى ، وإذا جمعت بالحقيقة أضطرنى ، وإذا فرقت بالحق أشهدنى غيرى فمتطاني به . فهو تعالى في ذلك كله محرك غير عسى ، وموحى غير مؤنس فأنا بحضورى أذوق طعم وجودى . فليت أفناني عنى فتعننى ، أو غيبنى عنى فرورحنى ، (٣)

(١) القديري . الرسالة ص ٣٥ .

(٢) السراج الطوسي . اللع ص ٢٨٣

(٣) القديري : الرسالة ص ٣٣

سابعاً - موقف الجنيد من شطحات الصوفية

وتساءل هنا ، هل كان لشيخ طائفة الصوفية شطحات تمر عن حاله ومواجهته ؟ لاشك في أن ظاهرة الشطح تحتاج إلى شدة الوجد ، وأن يكون الصوفي في حال السكر ، وتمتاز أيضاً بالاضطراب والحركة ، والانهال الجاهل فإذا تبنا كل هذه الخصائص عند الجنيد ، فسوف نجد بها ما من هذه الصفات غير متمتع بها . فكيف قلنا من قبل إن الجنيد كان يفضل الصحو على السكر وكان يميل إلى السكون والتمسك أكثر من الحركة والانزعاج . فقد سئل الجنيد عن سكونه وقلة اضطراب جوارحه عند السماع فأشار إلى ذلك بقوله تعالى : « وترى الجبال تحسبها جمادة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي أتقن كل شيء » (١) فكانت بهذا القول يلوم صاحبه ، فنهأ أنكم تنطرون إلى سكون جوارحي وهدوء ظاهري ، ولا تدررون أين أنا بقلبي ، وهذه أيضاً صفة من صفات أهل الكمال في السماع (٢).

ولذلك وقف الجنيد من شطحات أبي يزيد البسطامي (توفي عام ٢٣٤ أو ٢٦١ هـ) موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به ، في حين أنه أنكر على الحلاج شطحياته . وربما يرجع السبب في ذلك إلى الحالة الشديدة التي أُميرت حول حقيقة الحياة الروحية عند الحلاج . وقد أورد لنا صاحب كتاب « الدع ، طبرقا من تفسيرات الجنيد لشطحات أبي يزيد البسطامي . وقد شرحها الجنيد وحلها بحيث ينفي ما يرمي ظاهرها من خروج على العقيدة والشرعية ، إذ رأى أن الحال القهوي التي بلغها أبو يزيد قد افضت به إلى التفوه بعبارات قل من يستطيع فهمها ويعرف

(١) السراج الموعود . الطبع م ١٢٨

(٢) المصدر السابق - م ٣١٧

معناها ويدرك مستقاه ، ومن لم يسر غورها يرددها ويشكرها . (١)

قال الجنيد : « الحكايات عن أبي يزيد مختلفة ، والناسلون عنه فيما سمعوه
مفترقون ، وذلك لإختلاف الأوقات الجارية عليه فيها ، ولإختلاف المواطن
المتداولة بما يخص منها ، فكل يحكى عنه ما ضبط من قوله ، ويؤدى ما سمع من
تفصيل مواعده . وكان من كلام أبي يزيد لغوته وغوره وانتهاء معانيه ، مفترق
من بحر قد أنفرد به ، وجعل ذلك البحر له وحده . ثم إن رأيت الغاية القصوى
من حاله ، حالا قل من يفهمها عنه أو يعرفها عند استماعها لأنه لا يحتمل إلا
من عرف معناه وأدرك مستقاه ، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فلذلك
كله عنده مردود . » ثم قال الجنيد : « رأيت حكايات أبي يزيد على ما منتهى ينبي
عنه : أنه قد غرق فيها وجد منها غير صاحبها ، أما ما وصف من بدايات حاله
فهر قرى بحكم ، قد بلغ منه الغاية ، وقد وصف أشياء من علم التوحيد صحيحة ،
إلا أنها بدايات ، فيما يطلب منها المرادون لذلك . » (٢) هذا رأى الجنيد في
شطحات أبي يزيد .

أما تفسيره لشطحاته فهي على النحو التالي :

١ - ذكر عن أبي يزيد أنه قال : رفعتي مرة فأقامني بين يديه وقال لي :
يا أبا يزيد ، إن خلقى يحبون أن يروك . فقلت : زيني بوجدانيتك ، والبشرى
أفانيتك ، وأرفعني إل أحديتك ، حتى إذا رأيت خلقك قالوا : رأيناك ، فتكون
أنت ذاك ، ولا أكون أنا هنا .

(١) عبد الرحمن بن وهب : شطحات الصوفية ص ١٩ - ٢٠ الطبعة ١٩٤٩

(٢) السراج الطوسي : الجمع ص ٤٥٩ - ٤٦٠ .

قال الجنيد مفسراً : وأما قوله : أرل ما حمرت إلى وحدانيته ، فذلك أول لحظة إلى التوحيد ، فقد وصف مالا - حظ من ذلك ، ووصف النهاية في حالة بلوغه والمستقر في تمام رسوخه . وهذا كله طريق من طريق المطلوبين بالبلوغ إلى حقيقة علم التوحيد بشراهد معانيها ، منظورا إليها متوما بأهلها فيها ، مرسلين في حق ما لاحظوه عما شاهدوه . وليس لذلك إذا كان كذلك غاية كنه يقوى عليه المطلوب به ، ولا رسوب في إرماس^(١) يصيرون إليه بل ذلك حل شاهد التأيد فيه ، وإثبات التخليد فيها وجدرا مته .

وقال الجنيد : وأما قول أبي يزيد ، ألف ألف مرة ، فلا معنى له ، لأن نعمته أجل وأعظم مما وصفه وقاله ، وإنما نعت من ذلك حل - حسب ما أمكنه - ثم وصف ما هناك . وليس هذا بعد ، الحقيقة المطلوبة ولا الغاية المستوعبة وإنما هذا بعض الطريق^(٢) .

ولقد قال الجنيد : « إن أبا يزيد رحمه الله ، مع عظم حاله وعلو شأنه لم يخرج من حال البداية ، ولم أسمع منه كلمة تدل على الكمال والنهاية^(٣) ، وكأنه يريد بذلك أن ينتقص من قدر أبي يزيد البسطاى في التصوف كطريق خاص لمعرفة الله ومشاهدته ، وعدم رسوخ قدمه في هذا الدلم الخاص .

(١) رسم : « الرس هو الصوت الحاني » ورسم انشىء برسمه رسا أى طيس اثره . ورسم برسمه ويرسمه رسا . فهو رسموس ورسمس : دفته وسوى عليه الأرض . وكل ما حيل عليه التراب ؛ فقد رسم . وكل شئ تتر عليه التراب فهو رسموس . وأصل الرسم : السر والتغطية . أبين منظور : لعل العرب المجلد ٦ رقم ٥٢ ط بيروت ١٩٥٦

(٢) المراج الطاموس ، اللع س ٦٤ - ١٤٤ ٦٥

(٣) يهوى . شطحات الصوفية س ٢٩

٢ - وقد ذكر هن أبى يزيد أيضا أنه قال : أشرفت على ميدان اليبس ، فألقت أطير فيه عشرين حتى صرت : ليس فى ليس بليس . ثم أشرفت على التضيق وهو ميدان الترحيد ، فلم أزل أطير بليس فى التضيق حتى صحت فى الضياح ضياحا ، وضعت فضعت عن التضيق بليس فى ليس فى ضياحه التضيق . ثم أشرفت على الترحيد فى غيبوبة الخلق عن المعارف ، وغيبوبة المعارف عن الخلق .

قال الجنيد مقصرا : . هذا كله وما جازته داخل فى علم الشواهد عن الفية عن استدراك الشاهد ، وفيها معان من الفناء بتغيب الفناء عن الفناء .

ثم يقول : ومعنى قوله ، أشرفت على ميدان اليبس حتى صرت من ليس فى ليس بليس ، فذاك أول النزول فى حقيقة الفناء والذهاب عن كل ما يرى ولا يرى ، وفى أول وقوع الفناء وانهاكس آثارها .

وقوله ، ليس بليس ، : هو ذهاب كله عنه وذهابه عن ذهابه ، ومعنى ليس بليس ، أى ليس شيء يحس ولا يوجد ، قد طمس على الرسوم ، وقطعت الأسماء ، وغابت المحاضر ، وبلغت الأشياء عن المشاهدة . فليس شيء يوجد ولا يحس شيء يفقد ، ولا إسم لشيء يبعد ، ذهب ذلك كله بكل الذهاب عنه ، وهو الذى يسميه قوم الفناء ، ثم غاب الفناء فى الفناء ، فضاء فى فناءه فهو التجنيح الذى كان فى ليس به ، وبه فى ليس . وذلك حقيقة فقد كل شيء . وفقد النفس بعد ذلك ، وفقد الفقد فى الفقد ، والارتناس فى الارتناس ، والذهاب عن الذهاب ، وهذا شيء ليس له أمد ، ولا وقت يبعد .

وقال الجنيد : ذكره لعشرين هو رفته . ولا معنى له لأن الأوليات فى هذا

الحال غائبة . وإذا مضى الوقت وغاب بمعناه غيب عن غيب عنه ، فمضى سنين ومائة وأكثر من ذلك كله في معنى واحد .

وقوله : أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق . أى عند إشرافى على التوحيد تحقق عندى غيبوبة الخلق كلمهم عن الله تعالى ، وانفراد الله بكبريائه عن خلقه .

ثم قال الجنيد : هذه الألفاظ التى قالها أبو السيزيد معروفة في إدخال المراد فيها أريد منها . (١) ولذلك عندما سئل الجنيد عن المرید والمراد ؟ فقال المرید تتولاه - سياسة العلم (أى المجاهدة والرياضة النفسية) ، والمراد تتولاه رعاية الحق سبحانه ، لأن المرید يسير والمراد يطير . ففى يلحق السائر الطائر ، (٢)

وربما كان هذا التمييز الروحاني بين المرید والمرداد في طريقهم إلى الله وفي قربهم من محبوبهم الأول رب العالمين ، هو الذى جعل الجنيد يفرق بين مقام عيسى ومقام الرسول صلى الله عليه وسلم فعين مثل من معنى قول النبي : رحم الله أخى عيسى ، لو ازداد يقينا شئ في الهواء . فقال : معناه والله أعلم ، أن عيسى منى على الماء بيقينه ، والنبي منى في الهواء لبله المهرج بزيادة يقينه على يقين عيسى فقال : لو ازداد يقينا . يعطى لو أعطى من زيادة اليقين مثل ما أعطيت لمنى في الهواء ، يخبر رسول الله عن حاله . (٣) .

وهكذا يضع لنا أبو القاسم الجنيد بتفسيراته وعباراته في التوحيد

(١) السراج الطوسى . اللع من ٤٦٨ - ٤٦٩

(٢) البصيرى . الرسالة من ٩٤ .

(٣) السراج : اللع من ١٦١

ونظرية وحدة الشهود ، وبموقفه من الذكر والمحو ، والفناء والبقاء ،
والجمع والتفرقة ، وغيرها من المصطلحات الصوفية التي رسخت بفضل شيخ
طائفة الصوفية ، يضع لنا أساس الطريق الروحي إلى الله . فهو طريق مليء
بالمقامات والمحطات الروحية ، فالطريق إلى الله منازل ، كل صوفي ينزل منزله
الخاص به حسب قربته وجهه لله وحب الله له ، حتى الأنبياء ليسوا في منزلة
واحدة في طريقهم إلى ربهم . فهذا عيسى يمشي على الماء ، ورسول الله يمشي في
المواء ، وكل ميسر لما خلق له .

الفصل العاشر

المــــــــــــلاج

وشطحات الصوفية

مقدمة الفصل

أقدم هنا على صفحات هذا الفصل الثاني صورة رائدة من صور البطولة والقداء في تاريخ التصوف الاسلامي ، ونموذجا حيا من نماذج الثورة الروحية في الاسلام . تمثل خير تمثيل في شخصية الحلاج الذي يؤكد لنا بأقواله وأسلوب حياته فصل المقال فيما بين الله والانسان من اتصال أساسه إن الله تعالى فتح قلوب أوليائه وأذن لهم بالاشراف على درجات متعالية ، وقد جاد الحق تعالى على أهل صفوته والمتحققين بالتزجيه والافتطاع إليه بكشف ما كان مستترا عنهم قبل ذلك من مراتب صفوته ودرجات أهل الخصوص من عبادته الذين يصدق عليهم قوله تعالى « الله يعطى من الملائكة رسلا ومن الناس » .

ويرى الصوفية أن كل واحد من هؤلاء يعلق بحقيقة ما وجد ويصدق عن حاله ، ويصف ما ورد على مره بنطقه ومقاله ، لأنهم لا يزون حالا أعلى من حالهم حتى يحكموها ، فمعد ذلك يسمون بهمسم إلى حالة أعلى من ذلك حتى تفتي الطرق والأحوال والأماكن إلى غاية ونهاية عن أهل النهايات وغاية النهايات .

عند هذه الغاية تتحرك أسرار الواصلين ، حتى إذا قوى وجدهم جبروا من وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها ، فتتوّن هالك بالإبتكار والظن عليها إذا سمعها ، وسالم تاج برفع الابتكار عنها والبحث عما يشكك عليه منها بالسؤال عن مسلم عليها ، ويكون ذلك من شأنها . فالريد الواصل إذا قوى وجدته ، ولم يعلق حل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه ، سطع ذلك حل لسانه ، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعها إلا من كان من

أهلها ، ويكون متبحراً في علمها ، فسمى ذلك على لسان أهل الاصطلاح وشطحاء
 على حد قول السراج الطوسي .

أما المفتون الذي اذتن به الناس هو الحلاج — الثائر الروحي في الاسلام —
 الذي لم يشهد تاريخ الاسلام مثيلاً له . فلقد أسرف التصاره في حبه وتقديسه ،
 وفي الحديث عن أسراره ونفحاته وعلومه وعجائبه ، فكانوا وبالأعلى أكثر مما
 كانوا عموماً له . هذا الحب وهذا التقديس من جانب التصاره آثار نفوس البعض
 من مختلف المذاهب والأهواء — سواء كانوا فقهاء أو صوفية أو متكلمين
 أو حتى خكاماً ورجال شرطة . سعى الجميع إلى الخليفة يمحذرونه من الحلاج
 وأنصاره ، وأسروا إليه بأنه يريد أن يغير من نظام الحكم ويمهد الطريقين
 ويدعو لأهل البيت . فكان العامل السياسي أساس هذه الحجة وأساس مأساة
 الحلاج الشهيرة . فانهيهم بالسحر والشعوذة وبهمومه بالانحداد والحلول ، ولم
 يهتموا بحجراته وشطحياته التي عبرت عن الفناء والبقاء وهي من أهم مقامات
 الصوفية على الإطلاق . وقد استغلوا جرأة الحلاج وإيمانيته ، حين لم يخطب التوبة
 منها له في حياته الروحية والاجتماعية بل والسياسة أيضاً .

حينئذ نجمت خطفهم البدوية خلال حياته وبمدها ، فصوروا هذا التراث
 الصوفي الروحي اللدوق . وانتقلت هذه العندوى إلى كثير من مؤرخي التصوف
 القدماء . فلم يكتبوا شيئاً عن تاريخ حياة الحلاج ، من هؤلاء التشيخي والسراج
 الطوسي حين كان يسند كل منهم أقوالاً له دون محاولة ذكر اسمه ، وقد
 هاجم السراج الطوسي خاصة بعض المؤرخين من أمثال الكلاباذي . أما ابن
 الجوزي فلم يدرجه ضمن المصنفين من أهل بغداد ولكنه أورد ذكره في كتابه

« المنتظم في تاريخ الملوك والأمم » . وكذا أبو نعيم الإصمعي لم يكن ممن
أرغوا الحلّاج في كتابه « الخلية » .

ولكن لم يعلم الحلّاج - على الرغم من هذا كله - أن محمد بن يقف
معه ويناصرهم ضد أعدائهم . بل لقد تحدث رواة التاريخ الصوفي كثيرا عن
كراماته وآياته ، وأطالوا الحديث عن عجائب مصرعه وما اقترن به من
خرارق . وقد اعتقد أتباعه أنه لم يقتل ولم يصلب ، بل ألقى شبهة على أحد
خصمائه كما حدث لميى عليه السلام . بل قال بعضهم أنه يرجع إليهم مرة أخرى
ليكون المهدي المنتظر .

وبناء على هذا كله ، فإن مصرع الحلّاج - في رأي - لم يكن نهاية
لذهبه وحركته الحلاجية وقضاء على شخصيته التي افنت بها الناس . بل كان
بداية لقيام هذه الفترة وانتشارها في أرجاء العالم الاسلامي . وكان فرصة
لتهزى الفرص الدينية حتى يشنون هجومهم وعنائدهم الإلحادية بين صفوف
المسلمين . وما أكثر هؤلاء الذين تمتلئ قلوبهم حسداً وحسداً وغيظاً من
الدين الجديد المتصمر وبخاصة الدين الاسلامي الذي انتشر بسرعة فائقة لتسامحه
ولبساطته الخفيفة الانسانية . فصرح الحلّاج كان مأساة له أولاً وللمسلمين
المخلصين ثانياً .

وهناك من الصوفية من نجحوا وسلم من القتل ، ولم يحدث له ما حدث
الحلاج ورغم شطحاته التي لا تقل عن شطحات الحلّاج . ويثله عندنا هنا
أبو بكر الشبلي توفي عام ٣٣٤ هـ . فلقد استقر السبيل وكنم أحواله . بل إنه
مات الحلّاج الذي كشف العامة أسرار الصوفية ، ولم يستمر . ولعل
أصدق تمييز لموقف كل منهما ما قاله الشبلي نفسه : أنا والحلاج في شيء .

واحد ، فنخلص جنون وأهلك عقله . فجنون الشبل هو في عدم تصريحه بما
شاهد وطعن وما لقته إياه الحق . وعقل الجلاج هو إذاعته ما كاشفه به الحق في
تجليله عليه . وقال أيضا : دكت أنا والحسين بن منصور شيئا واحداً إلا أنه
أظهر وكننت ، وكان فعنية الجلاج ونصرعه كان بمثابة تحذير الصوفية حتى
لا ينطقون بالكلمات الشطحية في غير مخرج ولا مخرج .

اولا - حياته ومنزله

لم تحط حياة المصطفى، كما حطت حياة الحلاج بأهمل المؤرخين القدماء والمحدثين، العرب والمسلمين على حد سواء. والمحق يقال، أنهم قد أباؤوا الكثير وحذف تطور حياته الروحية التي تشبه نقطة انطلاق، كما أنها مدونة المنتهى في الطريق إلى الله. ونحمدوا كثيراً عن منزله بين مفكرى عصره، وكيف كان يقع أسلوباً خاصاً به في الدعوة إلى الإسلام، وجمع التلاميذ والأعوان المريدين حوله، ليكثروا أعضائه في جميع أرجاء العالم الإسلامي بشرق ومغرب، حتى صار أهل كل بلد إسلامي يكتفون به برأسوليته بقلبهم يأس يدل على منزله بينهم.

وإذا رجعنا إلى الخطيب البغدادي، فهو في مجده عند ترجمة مضيعة حياة الحلاج ومصرعه، وكثيراً من أمثاله التي تجعل منه العبد في القبال ويقاً. وقد اعتمد على هذه الترجمة كثير من مؤرخي التاريخ القديم والحديث في ذلك كان في وفات الأعيان، وابن كثير في البداية والنهاية، وابن حجر العسقلاني في لسان المizan وغيرهم. ومن المحدثين الذين كتبوا عنه ذلك مع التصوف وعناية المستشرقين من أمثال جي. ل. تيسيه، وي. كليمون، وما يفتون.

هو الحسين بن منصور الحلاج، يكنى أبا نصير، نزل في خرابا عجة سنة ٤٤٠ هـ. وجدده بمقتضى اسمه. ممن له من الألقاب: عصفار طرس، سلطان المصنفين، وأسطر عوالم. يقتسمه ويقسمه، هذا ذلك الصوفي، ومتمسك به من معتقدهم الجاهل من جهة السلوك طائفة الصوفية، وأبا الحسين النوري، وعمرو المكي (١) مؤيداً له في الحلاج سنة ٥٢٤ هـ - ٨٥٨ م على حد قول ماسينيون (٢).

١- الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد، ج ١، ص ١٦٢، طبع القاهرة ١٩٦١ هـ.

٢- دائرة المعارف الإسلامية، المجلد ٢، ص ٢٣٩، مادة الحلاج (ترجمة).

وفترك أقرب الناس جميعاً إلى الخلاج بقض علينا تلويغ حياته وتقلبه ألا
وهو أحد بن الحسين بن منصور (ابن الحلاج) حيث يقول: مولد والدي
الحسين بن منصور بالبيضاء في موضع يقال له الطور، ولتأ بقسراً، وتلد
لسلم بن عبد الله القسري ستين، ثم عهد إلى بغداد. وكان بالأوقات يلبس
للشوح، وبالأوقات يمشي بحرقين مصبغ، ويلبس بالأوقات الدواحة والعامة
ويشئ بالعباءة أيضاً على زى الهند، وأول ما سافر من تستر إلى البصرة كان له
ثمان عشرة سنة. ثم خرج بحرقين إلى مرو بن عثمان للملك، وإلى الجنيدي بن محمد،
ولتقم مع عمرو للكي ثمانية عشر شهراً. ثم تزوج بوالدني أم الحسين بنت أبي
يغوث الأقطع (لم يتزوج غيرها وكان حسن الماشرة لها)، وتصور عمرو بن
عثمان من تزويجه وجرى بينه وبين أبي يغوث وحشة بذلك السبب (وسياتي
ذكر سبب كراهية عمرو للملك الحلاج). ثم اختلف والذي إلى الجنيدي بن محمد
وعرض عليه ما فيه من الأذية لأجل ما يجري بين أبي يغوث وبين عمرو،
فكره بالكون وللإقامة فصر على ذلك مدة (وكانت هذه أول وصية يعطيها
الجنيدي الشيخ والاستاذ الحلاج المريد والتلميذ)، ثم خرج إلى مكة وجاور سنة
(متبعاً) ورجع إلى بغداد مع جماعة من الفقهاء الصوفية (هنا أصبح الحلاج
جماعة يلحقون حوله يأخذون عنه الطريق الصوفي)، فقص الجنيدي بن محمد
وسلم على سلمة بن حرب، ولبه إلى أنه مدح فيها بسأله (وسياتي ذكر هذه
الفتنة في الفصل الخامس بمرورها)، فاسترحش وأخذ والحق ورجع إلى تستر
ولتقم نحواً من سنة.

ووقع له عند الناس قبول عظيم حتى حسده جميع من في وقته (وكان هذا
سوء كراهية القهلاء ورجال الحكم له بما أدى إلى قتله صلواتاً)، ولم يزل عمرو بن

هنا يكتب الكتب في بابه إلى خزرستان ، ويتكلم فيه بالخطام حتى جرد وري
 بثياب الصوفية ، ولبس قباء وأخذ في صحبة أبناء الدنيا . ثم خرج وغاب عنا
 خمس سنين بلغ إلى خراسان وما وراء النهر ، ودخل إلى سجستان وكرمان ، ثم
 وجع إلى فارس . فأخذ يتكلم على الناس ويتخذ المجلس ويدعو الخلق إلى الله .
 وكان يعرف بفارس بأبي عبد الله الزاهد ، وصنف تصانيف . ثم صعد من فارس
 إلى الأهواز وأخذ من حلقي إلى عنده . وتكلم على الناس وقبلة الحاضر والعالم ، وكان
 يتكلم على أسرار الناس وما في قلوبهم ويخبر عنها . (وهذا بعد الفراسة التي تحدث
 عنها كثير من الصوفية منهم الجنيد الذي اعتبر الفراسة صفة لازمة للعارف ، فقد سئل :
 من العارف ؟ قال : من نطق عن سره وأنت ساكت (١) . قال الفراسة من أخص
 صفات الصوفى المكاشف كما يؤكد قول الحلاج : « الحق إذا استولى على سر
 ملكه الأسرار فيما بينها ويخبر عنها ، وقوله « المتفرس هو المصيب بأول مرماه
 إلى مقصده ، ولا يرجع على تأويل وظن وحسبان » ومعنى هذا كله - كما يقول
 الشيخ زكريا الأنصاري - لأن الفراسة بما يخلفه الله في قلب العبد من غير كسب
 منه ، وهو من ثمرات الإيمان الكامل . فلا بد أن يكون متلفه معلوما لأنه
 موهبة يدركه العبد قطعا . فأين هو من الظن والحسبان الذي من آثار التجمين
 (٢) . وكأنه يدافع بذلك عن الحلاج لما نسب إليه من حيل وشبهة وسحر كما
 سيأتي في الفصل الثاني . وقد صار لقبه الحلاج لأنه كان حلاج الأسرار)

ثم خرج إلى البصرة وأقام مدة يسيرة وخلف بالأهواز عند أصحابه وخرج
 نائبا إلى مكة ، ولبس المرقمة والقوطة ، وخرج معه في تلك السفرة خلق

١ - السلي : طبقات الصوفية ص ١٥٧ ، تحقيق شريعة ط القاهرة ١٩٥٢

٢ - القشيري : الرسالة ص ١٠٦ - ١٠٧ والهامش أيضا .

کثیر ، وحسدہ أبو یعقوب التہرجوری فکلم فیہ بما تکلم . فرجع إلی البصرة وأقام شهراً واحداً . وجاء إلی الأهواز وحل والدین وحل جماعة من حکباء الأهواز إلی بفسداد وأقام بها سنة واحدة ، ثم قال لبعض أصحابہ : « احفظ ولدی أحمد إلی أن أعود أنا ، فإنی قد وقع لی أن أدخل إلی بلاد الشریک وأدعو الخلق إلی الله عز وجل وخرج . فسمعت بخره أنه قصد إلی الهند (ویرعم ابن الجوزی - عدو الصوفیة - أنه ذهب إلیها لتعلم السحر من أجل هذه الدعوة) ، ثم قصد خراسان ثانیاً ودخل ما وراء النهر وترکستان ، وإلی ماصین ، ودعا الخلق إلی الله تعالی ، وصنف لهم کتاباً لم یقع إلی .

إلا أنه لما رجع كانوا یکتبونه من الهند بالمیث ، ومن بلاد ماصین وترکستان بالمیث ، ومن خراسان بالمین ، ومن فارس بأبی عبد الله الزاهد ومن خوزستان بالشیخ سلاج الاسرار ، وكان یفقداد قوم یسمونه المصطلم (أى مستأصلاً نفسه فی الله) ، وبالبصرة قوم یسمونه المجیر .

ثم كثرت الأقاویل علیه بعد رجوعه من هذه السفرة ، فقام وحج ثالثاً ورجع منین ، ثم رجع وتغیر عما کان علیه فی الاول ، واقتفى المقار بفسداد ، وبقی داراً ودعا الناس إلی معنى لم أقف إلا علی شطر منه حتى خرج علیه محمد بن داود ، وجماعة من أهل العلم وقیعوا صورته ، ووقع بیله و بین الشیلى وغیرهم من مشایخ الصوفیة . فكان یقول قوم أنه ساحر . وقوم یقولون : مجنون ، وقوم یقولون : له الکرامات وإجابة السؤال . واختلفت الألسن فی أمره حتى أخذہ السلطان وحسبه (۱) .

وقد زُده أكثر المشايخ ونفوه، وأبوا أن يكون له قدم في التصوف وقبله من جملتهم أبو العباس بن عطاء وأبو عبد الله محمد بن خفيف، وأبو القاسم إبراهيم بن محمد النصر باخى، وقد أثنوا عليه جميعاً، صححوه له حاله، وحكوا عنه كلامه، وجملوه أحد المحققين حتى قال محمد بن خفيف «الحسين بن منصور عالم رباني» (١). وكان الحلاج يشمر في قرارة نفسه أن هناك جمعاً غفيراً من الصوفية يكونون له العداء فبصر عن ذلك تمييزاً صوفياً صادقاً لا نجدته إلا عند العارفين من أصحاب الذوق والكشف فيقول: «الصوفي وحداني الذات لا يقبله أحد، ولا يقبل أحداً» (٢).

أما الذين أتوا بعد الحلاج من الصوفية فقد قبلوه ولم ينكروا أحواله، ودافعوا عنه دفاعاً مجيداً يفخر له الحلاج ويلتزم به أمام أعدائه. فلو سمع الحلاج هذا الدفاع لتحرك في قبره طرباً وغبطة. فيحكى عن شيخ العارفين قطب الزمان عبد القادر الكيلاني أنه قال: «عثر الحلاج، ولم يكن له من يأخذ بيده»، ولو أدركت زمانه لأخفت بيده.

وكان أبو العباس المرسى يقول: «أكره من التفهاء غصلتين، قولهم بكفر الحلاج، وقولهم يموت الحضر عليه السلام، أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل، وما فضل عنه يصح تأويله نحو قوله: على دين الصليب يكون موتى. ومراده أنه يموت على دين نفسه، فإنه هو الصليب، وكأله قال: أنا أموت على دين الإسلام، وأشار إلى أنه يموت معلوباً وكذلك كان».

١ - السلي: طبقات الصوفية ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

٢ - القشيري: الرسالة ص ١٢٧.

وقيل لقب الرافعي : إن أهل بغداد يقولون : مشايخ العراق كانوا في زمان الحلاج ، لأنه لما احترق وذرى في الماء شربوه فصاروا مشايخ وأخذوا بقوله :

وما شرب المشاق إلا بقيق . . وما وردوا في الحب إلا على وردى
فقال : لو كان مشايخ العراق مشايخ ، لأخذ السيف جنوهم ، كما أخذ الحلاج . .
وكذا دافع عنه النزاع واعتذر عن بعض إطلاقاته سيأتي ذكرها فيما بعد .

وقد اختلفوا في تسميته بالحلاج . فقيل أنه لما دخل واسط فتقدم إلى حلاج وبشه في شغل له ، فقال له الحلاج : أنا مشغول بصنعي . فقال : إذ ذهب أنت في شغلي حتى أعينك في شغلك ، فذهب الرجل فلما رجع وجد كل قطن في حانوته معلوجا ، فسمى بذلك الحلاج .

والرأي الآخر هو أن أباه كان حلاجيا فنسب إليه . أما الرأي الثالث والآخر وهو - ما أرجحه على غيره وقد تحدثنا عنه من قبل - وهو أنه كان يتكلم في ابتداء أمره من قبل أن ينسب إلى ما نسب إليه ، على الأسرار ويكشف عن أسرار المريدين ويخبر عنها ، فسمى بذلك جلاج الأسرار ، فلقب عليه اسم الحلاج ^(١) .

ومما هو جدير بالذكر أن ابن النديم قد ذكر عن الحلاج أنه كان يظهر مذاهب الشيعة للوك ، ومذاهب الصوفية العامة . ويحكي أنه كان يصلي في كل يوم أربعين ركعة . وبطلينا ابن النديم بعد وفاة الحلاج بست وستين سنة ، سبعة وأربعين من مصنفاته . وقد نشر ماسنيون أحد هذه الكتب وعلق عليه

وهو كتاب « الطواصين » .

ولكن ابن التديم « صاحب القهرست » لا تمجبه شخصية الحلاج ، ولا يؤمن بأقواله ونفعاته وشطحاته الصوفية ، يحمله ضمن أسماء المصنفين لكتب الاسماعيلية ويقول عنه . « كان رجلاً عتلاً مشمهاً يتعاطى مذاهب الصوفية ، يتحل أنفاظهم ويدعى كل علم ، وكان صغراً من ذلك . وكان يعرف شيئاً من صناعة الكيمياء (وهو يشبه في ذلك ذا النون المصري) ، وكان جاهلاً مقداماً مدهوراً جسوراً على السلاطين ، مرتكباً العظام يروم انقلاب الدول . ويدعى عند أصحابه الإلمية ، ويقول بالحلول »

ولا يفتقر أن أذكر طرفاً من الكتب التي أوردها ابن التديم للحلاج فيها : كتاب تفسير قل هو الله أحد ، كتاب خلق الإنسان والبيان ، كتاب الأصول والفروع ، كتاب سر العالم والمبعوث ، كتاب العدل والتوحيد ، كتاب السياسة والخلفاء والأمراء ، كتاب علم البقاء والفناء ، كتاب مدح النبي والمثل الأعلى ، كتاب الصدق والاعلام ، كتاب الوجود الأول ، كتاب الوجود الثاني ، كتاب الكيفية والحقيقة (١) . ويلاحظ من هذه المصنفات أن الحلاج قد كتب في جميع فروع الفكر اللساني . من فقه وكلام وفلسفة وسياسة ونصوف وغير ذلك .

وأخيراً ، نتم هذا الفصل الأول من تأريخنا لحياة الحلاج ومزله بهذه العبارة التي تعبر عن موقف حزينين مختلفين : أحدهما يناصره ويأخذ بيده ويقاوم أقواله بالتأويل والتفسير بما يتفق مع الشرع ، والحزب الآخر يهجمه بالكفر والإلحاد والزندقة والشعوذة وغير ذلك من الاتهامات التي تزعزع مقام

الشخص ومركزه بين المسلمين فنقول : . إن حياة الحلاج كانت بمثابة فيصل
 التفريق بين الإيمان والزندقة ، . فلقد شطرت حياة الحلاج العالم الاسلامي في عصره
 إلى شطرين . بل أقول - وهذا ما حدث بالفعل - أن جل المستشرقين قد حاولوا
 أن يجعلوا الحلاج مسيحيا ، أو عالميا يدعو إلى دين الإنسانية بدلا من الاسلام .
 فهل ترك الحلاج المستشرقين ولستغنى عنه ، أم نحافظ عليه لأنه منا ؟ فلو لم يكن
 الحلاج شخصية مرموقة ، ولو لم يكن هاما في الفكر الاسلامي ، لتخليتنا عنه .
 وإذا لم نحافظ نحن عليه ونقف بجانبه ولسانده ونعينه على أمره ، فن ذا الذي
 يفعل ذلك ؟ ! ! فالحلاج منا ولنا مهما حاول أعداؤه وحساده .

ثانيا - ما نسب إلى الحلاج 'من حيل وكرامات

إن الميل والكرامات جزء لا يتجزأ من حياة الصوفي، وإن كانت كلتي دجيلة،
وكرامات، إنما تعبر عن موقنين متعارضين. فأحدهما تدل على موقف عدائي،
والأخرى تشير إلى صدق الصوفي وإخلاصه ومحبه لله وتوحيده. وسوف
تعرف من خلال عرضنا هذا على منزلة الحلاج بين أهل عصره، ومدى صدقه في
تصوفه وولايته وكراماته. وكذا رأيه هو نفسه فيما يشبهه بعض الناس من
أكاذيب نسط من قدره.

ذكر ابن الجوزي — وهو معروف بمدائه التصوف والصوفية —
أن الحلاج كان خفيف الحركة مشعباً. قد طالع العلب وجرب الكيام.
وكان مع جملة خبيثا، وكان يتنقل في البلدان. فذهب إلى المنستر ليحلم
السحر من أجل دعوة الخلق إلى الله. وكان الحلاج يذهب كل قوم إلى شيء على
حسب ما يستقبله طائفة طائفة. وقالت جماعة من أصحابه أنه لما افتتن الناس
بالأهواز وكروها بالحلاج وما يخرجهم لهم من الأطعمة والأشربة في غير حينها،
والدراهم التي سماها دراهم القنطرة، حدث أبو علي الجبائي (المعزني) بذلك
فقال: هذه الأشياء محفوفة في منازل تمكن الميل فيها، ولكن ادخلوه بيتاً من
بيوتكم لا من منزله وكلفوه أن يخرج منها خرزتين سوداء (في رواية أخرى
خرزتين شوكا) فإن فعل فصدقوه، فبلغ الحلاج قوله وأن قوما قد عملوا على
ذلك، فخرج عن الأهواز (١).

ولم يقف الأمر عند هذا الحد، بل يذكر ابن الجوزي على لسان أبي يعقوب
الأنطلي هذه الحادثة فيقول أبو يعقوب: «ووجدت أبا الحسين ابن منصور

(١) ابن الجوزي: المنتظم ٦٣ ص ١٦١، الخليل البندادي: تلويح بغداد

الحلاج لما رأيت من حسن طريقته فبان لي بعد مدة يسيرة أنه ساحر عتال خبيث كافر ، وبناء على هذه الأخبار جميعها حاول ابن الجوزي أن يجمع أفضاله وأقواله وأشعاره الكثيرة وأخباره في كتاب يسمى «القاطع لمحال القبايح القاطع بمحال الحلاج» (١) . ولعل هذا الكتاب قد فقد ، فلم يرد ذكره في المراجع الأخرى .

بعد هذا كله ، علينا أن نذكر طرفاً من الجبل التي أوردتها الخطيب البغدادي والتي اعتمد عليها كثير من المؤرخين . نحن نذكرها هنا لالتفاتنا إلى ما عندى من مدى ما وصلت إليه كراهية بعض الناس للحلاج ففسروه إلى صنعة السحر والتمسوة والطلاسمات والتبرجمات للخط من قدره والافتقار لمن شأله أمام مرئيه وإتباعه الذين اتفروا حوله في كل مكان بما أثار حسد الناس وحسدهم .

الحياة الأولى :

قال أبو بكر محمد بن إبراهيم الشاهد الأهوازي : « أخبرني فلان النجم - وأسماء ووصفه بالحنق والفراسة - (ولكن لم يذكر اسمه هنا) قال : بلغني خبر الحلاج وما كان يفعله من إظهار تلك العجايب التي يدعي أنها معجزات . فقلت أمضى وأنظر من أي جنس هي من الخارج ، فبحثته كأنني مسترشد في الدين ، فغاطبني وعاطبته ثم قال لي : نشأ الساعة ماشئت حتى أجيئك به ، وكنا في بعض بلدان الجبل التي لا يكون فيها الأنهار ، فقلت له أريد سمكاً دلياً في الحياة الساعة . فقال : أقبل ، أجلس مكانك لجلس ، وقام فقال : أدخل البيت وادع الله أن يمت لك به . قال : فدخل بيتاً خيالي وغلقت أبوابه وأبطأ ساعة طويلة ، ثم جاءني وقد غاض وسلا إلى ركبته وماء ، ومعه سمكة تضرب كبيرة ، فقلت له ما هذا ؟ فقال : دعوت الله فأمرني أن أقصد البطائح وأجيئك بهذه ، ففضيت إل

الجلال خضت الاهواز ، فهذا التين منها حتى أخذت هذه . فقلت أن هذه حيلة ، فقلت له تدعى أدخل البيت فإن لم يكشف لي حيلة فيه آمنت بك . فقال : شاكك . فدخلت البيت وغلقته على نفسي فلم أجد فيه طريقاً ولا حيلة فدمت وقلت إن وجدت فيه حيلة فكشفتها فلم آمن أن يقتلني في الدار ، وإن لم أجد طالبني بتصديقه كيف أعمل ؟ قال . فكرت في البيت فرفعت نأزيره — وكان مؤزراً بإزار مساج — فإذا بعض التآزير فارغا ، لحركت جسمية منه خنت عليها فإذا هي قد انفلقت فدخلت فيها ، فإذا هي باب يمر فوجدت فيه إلى دار كبيرة فيها بستان عظيم فيه الصنوف من الأشجار والثمار والرياحان والآتوار التي هي وقتها وما ليس هو وقتها قد غطي وعتي ، واحتيل في بقائه . وإذا الخزان مفتوحة فيها أنواع الاطعمة المفروخ منها والحوايج لما يعمل في الحال إذا طلب ، وإذا بركة ماء كبيرة في الدار فتمسكتها فإذا هي ملوثة سمكا كبيراً وصغاراً ، فاصططت واحدة كبيرة وخرجت ، فإذا رجلى قد صارت بالرحل والماء إلى حد ما رأيت رجله ، فقلت : الآن إن خرجت ورأى هذا مما يقتلني . فقلت أحثال عليه في الخروج ، فلما رجعت إلى البيت أقبلت أقول : آمنت وصدقت ، فقال لي مالك ؟ قلت ، ما ها هنا حيلة وليس إلا التصديق بك . قال فأخرج ، فخرجت وقد بعد عن الباب ، وتموه عليه قول .

حين خرجت أقبلت أعدو أطلب باب الدار ، ورأى السمكة معي ، فقصصني وعلم أن عرفتي حيلته . فأقبل يمسدو خلقي فلمحقني . فضربت بالسمكة صدره ووجهه وقلت له : أتبتني حتى أمضيت إلى البحر ، فاستخرجت لك هذه منه ؟ قال : واشتغل بصدري وبيني وما لحقها من السمكة وخرجت فلما صرث خارج الدار ، طرحت نفسي مستلقياً لما لحقني من الجزع والقزع فخرج إلى وخاضعتي

وقال : ادخل . فقلت هيهات ! والله اني دخلت لارحمتي اخرج ابداً . فقال اسمع ! والله اني شئت قتلك على فراشك لافعلن ، ولئن سمعت هذه الحكاية لاقتلك ولو كنت في تخوم الأرض ، وما دام خبرها مستوراً فأبت آمن على نفسك ، أمضي الآن حيث شئت ، وركلني ودخل فعلت أنه يقدر على ذلك بأن يدس أحد من يطعمه ويمتد فيه ما يمتد فيه قيتاني . فاحكيت الحكاية إلى أن قتل ، (١) . وقد أوردت القصة كاملة حتى نقب فيها الوضع والظنق .

الحيلة الثانية :

ويقص علينا أبو يعقوب النهرجوري حادثة أخرى تؤكد أن الحلاج كان مخدوماً من الجن فيقول : دخل الحسين بن منصور بمكة ومعه أربع مائة رجل ، فأخذ كل شيخ من شيوخ الصوفية جماعة . وكان في سفرته الأولى كنت آمر من عخدمه . وفي هذه الكرة أمرت المشايخ وتشفعت إليهم ليحملوا عنه الجع العظيم . فلما كان وقت المغرب جئت إليه وقلت له : قد أسبنا فقم بنا حتى نغفر ، فقال: يأكل حل على أبي قبيس (وهو اسم جبل) فأخذنا ما أردنا من الطعام وصعدنا إلى أبي قبيس وقعدنا للأكل ، فلما فرغنا من الأكل . قال الحسين بن منصور : لم تأكل ، شيئاً حلواً ، فقلت : أليس قد أكلنا التمر ؟ فقال : أريد شيئاً قد مسته النار . فقام وأخذ ركوته وغاب عنا ساعة ثم رجع ومعه جام حلواء فوضعه بين أيدينا وقال بسم الله ، وأخذ القوم يأكلون وأنا أقول مع نفسي قد أخذت في الصنعة التي نسبها إليه عمرو بن عثمان . فأخذت منه قطعة ونزلت الوادي ، ودرت على الحلاويين أريهم ذلك الحلواء وأسألهم هل يعرفون من يتخذ هذا

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٢ - ١٢٤ .

بمكة ؟ قال عرفوه حتى حمل إلى جارية طباشرة فرفقه ، وقال لا يسئل هذا إلا
 بريد . فذهبت إلى حاج زيد — وكان لي فيه صديق — وأريته الخلاء فرفقه
 وقال : يسئل هذا عندي إلا أنه لا يمكن حله فلا أدري كيف حمل . وأمرت
 حتى حمل إليه الجمام وتشفت إليه ليتعرف الخبر بريد هل ضاع لأحد من
 الخلاويين ، ثم علامته كذا وكذا ، فرجع الزبيدي إلى زيد ، وإذا أنه حمل من
 ذلك الإنسان خلوي ، فصيح عندي أن الرجل مخدوم (أي من
 الجن) . (١)

الحيلة الثالثة :

أما الحيلة الثالثة فهي نوع آخر يختلف عن النوعين السابقين . فمن أبي الحسن
 أحمد بن يوسف الأزرق قال : حدثني غير واحد من الثقات من أصحابنا أن
 الحسين بن منصور لحاج قد أخذ أحد أصحابه إلى بلد من بلدان الجبل ، وواقفه
 على حيلة بعملها ، فخرج الرجل فأقم عندهم سنين يظهر الفسك والعبادة ، وقرأ
 القرآن ويصوم ، فثلب على البلد . حتى إذا علم أنه قد تمكن أظهر أنه قد عمى ،
 فكان يقاد إلى مسجده ، ويصاحى على كل أحد شهيراً ثم أظهر أنه قد زمن فكان
 يحبو ويحمل إلى المسجد حتى مضت سنة على ذلك ، فقرر في النفوس زمانه
 وعماه ، فقال لهم بعد ذلك : إن رأيت في الترم كان النبي يقول لي ، إنه
 يترك هذا البلد عبقة صالح يجاب الدعوة ، يكون طاعتك على يده وبعثاته ،
 فاطلبوا لي كل من يشتغل من التفرقة أو من الصوفية لئلا أنه أن يفرج من كل
 يد ذلك البعد وبعثاته كما وعدني رسول الله ، فثقلت النفوس إلى ورود البعد

الساخ ، وتعلقت القلوب . ومضى الأجل الذي كان بينه وبين الحلاج فقدم البلد
 فلبس الثياب الصوف الرقاق ، وتفرّد في الجامع بالدعاء والصلاة ، وتنبهوا على
 خبره فقالوا اللامعي ، فقال أحلوني إليه . فلما حل عنده علم أنه الحلاج قال :
 يا عبد الله إني رأيت في المنام كيت وكيت ، فدعوا الله لي ، فقال ومن أنا وما
 لي ؟ فلما زال به حتى دعى له ثم مسح يده عليه ، فقام المتزامن صحيحاً مبصراً !
 فاقبلت البلد وكثر الناس على الحلاج وتركهم وخرج من البلد . وأقام المتزامن
 المتزامن فيه شهوراً . ثم قال لهم أن من حق نعمة الله عندي ، ورده هو ادعى
 على أن أفرد بالبادة أفراداً أكثر من هذا ، وأن يكون مقامى في الثغر ، وقد
 عملت على الخروج إلى طرسوس ، فمن كانت له حاجة لي ، وإلا فأنا أستودعكم
 الله . قال فخرج هذا ألف درهم فأعطاه وقال : أغز بها عني ، وأعطاه هذا
 مائة دينار وقال أخرج بها غزاة من هناك ، وأعطاه هذا مالا حتى اجتمع ألف
 دنانير ودرهم فلحق بالحلاج فقامه عليه . (١)

وبلاحظ على هذه الميل أنها من أنواع مختلفة ، كل حيلة تشير إلى ميزة
 وصفة وسمّة تدل على موقف الراوي لها من الحلاج . فالحيلة الأولى تدل على
 أن الحلاج كان من السعة في الألفى والخفة في الحركة لتوسعة جعلته يأتي أفعالا كالتي
 نراها اليوم عند بعض الحواة . والحيلة الثانية تدل على أن الحلاج كان يستخدم
 الفن لتنفيذ رغباته وحوائجه . والحيلة الثالثة والأخيرة إنما تشير إلى أن
 الحلاج كان يمت أحواله في كل بلد يمسكون له الطريق ويظلمون من شأنه
 بوسيلة كلها دماء وخداع حتى يجلب الأموال الكثيرة . وسوف أترك القاري

عليه الحكم على هذه الحيل ، وله أن يقرر ما يشاء حسب موقعه من التصوف والصوفية .

أما من لاحتني أنا فأبني السؤال : هل كانت حياة الحلاج كلها سحر وحيل وشموزة فقط ، وأنه لا يبه إلا جمع الأموال عن طريق الأعران والمريدين ١١٩ فقد ظن الحلاج وتلقه إلى كل ما أشبع عنه ، وشعر الحلاج أن العامة هي التي أساءت — أولاً — إلى سمعته وذلك دون قصد منها . فقد فهمت العامة أحواله ومقاصده على نحو يخالف تماماً ما كان يهدف إليه الحلاج من طاعة لله ومباينة للفقراء . فكان يشكو إلى أحد أصحابه ، فيقول أبو الحسن محمد بن عمر القاضى : حملنى عال ممة إلى الحسين بن منصور الملاج ، وهو إذ ذاك فى جامع البصرة يتعبد ويتصوف ويقرأ قبل أن يدعى تلك الجبالات ، ويدخل فى ذلك ، وكان أمره إذ ذاك مستوراً إلا أن الصوفية تدعى له المعجزات من طريق التصوف وما يسمونه مغربات لا من طريق المذاهب . فأخذ عالى يحادثه وأنا صبي جالس ممهما أسمع ما يجرى ، فقال لخالى : قد عملت على الخروج من البصرة ، فقال له خالى لم ؟ قال : قد صير لى أهل هذا البلد حديثاً ، فقد ضاق صدرى وأريد أبعد منهم فقال له مثل ماذا ، قال يروى أقل أشياء فلا يألونى عنها ولا يكتشفونها فيعلمون أنها ليست كما وقع لهم ويخرجون ويقولون : الحلاج بحباب البصرة وله مغربات ، قد تمت على يده اللطاف . ومن أنا حتى يكون لى هذا ١٢٠ بحسبك أن رجلا حمل إلى منذ أيام دراهم وقال لى أحرفها إلى الفقراء فلم يكن بمصرق فى الحال أحد ، فوصلتها تحت بارية من بورارى الجامع إلى جنب اسطوانة هرقتها ، وجلست طويلا فلم يجئنى أحد ، فأنصرفت إلى منزل وبنت ليلتى . فكلما كان من غد جئت إلى الاسطوانة وجعلت أصرلى ، فاحتف بى قوم من الفقراء فقطعت

الصلاة وشلت البارية فأعطيتهم تلك الدرام. فتمنعوا على بأن قلوا أنى إذا حربت
يدى إلى التراب صار فى يدى درام . وأخذ يمدد مثل هذا . فقام عال وودعه
ولم يمد إليه وقال : هذا منس وسيكون له بعد هذا شأن ، لما مضى إلا قليل حتى
خبرج من البصرة وظهر أمره (١) .

هذا هو دفاع الحلاج عن نفسه ، وتكثينا هنا شهادته على أنه كان مظلوماً
وكان مبتلى بالدهاوى المرمزة والحيل الملققة . أضيف إلى ذلك دفاعاً آخر رواه
أبو العباس الرزاز حيث يقول : « قال لى بعض أصحابنا قلت لأبي العباس بن
هطاه ما تقول فى الحسين بن منصور ؟ قال : ذاك مخدوم من الجن . فلما كان
بعد سنة سألت عنه فقال : ذاك من حق فقلت : قد سألتك عنه قبل هذا فقلت
مخدوم من الجن ، وأنت الآن تقول هذا ؟ فقال : نعم ، ليس كل من صحبتنا
يبقى معنا قيمتنا أن لشرفه على الأحوال . وسألت عنه وأنت فى بده أمرك ،
وأما الآن وقد تأكد الحال بيننا ، فالأمر فيه ما سمعت (٢) . »

أما عن الكرامات التى هى من باب المخوفات وليست حيلة ، ولا من أفعال
الجن والقدرة على تسخيرها ، بل هى سمعة من سماته ، وطابع عرف به فى حياته
التي امتلأت حباً ووجداً وشوقاً إلى الحق . من هذه الكرامات ما ذكرناه بمناسبة
تسميته بالحلاج وما وقع بينه وبين الرجل صاحب الحج .

أضيف إلى ذلك ما ورد ذكره فى كتاب « أخبار الحلاج » حيث يقول
إبراهيم الحلوانى : « كنت مع الحلاج وثلاثة من تلاميذه ، وواسطت فالتقى من

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١١٩ - ١٢٠

(٢) المصدر السابق ج ٣ ص ١٢٠ - ١٢١

واسط إلى بندا . وكان العلاج يتكلم بجرى في كلامه حديث الحلاوة قلنا .
 على الشيخ الحلاوة . فرفع رأسه وقال . يا من لم تصل إليه الضائر ، ولم تمسه
 شبه الحواطر والظنون ، وهو المتراني عن كل هيكل وصورة ، من غير عاسة
 ومزاج . وأنت المتجلى عن كل أحد ، والمتجلى بالأزل والأبد . لا توجد إلا
 عند اليأس ، ولا تظهر إلا حال الالتباس . إن كان لقرني عندك قيمة ، وإعراضني
 لديك عن الخلق مزية ، فائقنا بحلاوة يرتضيها أصحابي . ثم مال عن الطريق مقدار
 ميل فرأينا هناك قطعا من الحلاوة المتلوة ، فأكلنا ولم يأكل منه . فلما استوفينا
 ورجعنا خطر بنا أن سوء ظن بحاله ، وكنت لا أقطع النظر عن ذلك المكان وجافضه .
 أحسرت ما يحافظ مثله ثم عدت عن الطريق الطاهرة . وهم ذاهبون ، ورجعت إلى
 المكان فلم أرى شيئا . فصليت ركعتين وقلت اللهم خلصني من هذه التهمة الدينية .
 فنهف بي هاتف . يا هذا أكلت من الحلاوة على جبل قاف وتطلب القطع (أبو
 الشك) ها هنا ١٩ أحسن منك ، فإهذا الشيخ إلا ملك الدنيا والآخرة . (١) .

وقيل أن علة مرضت للمفتد بالله في جوفه ، وقف نصر القشورى الحاجب
 على خبرها ، فوصفه له واستأذنه في إدخاله إليه فأذن له ، ووضع العلاج يده
 على الموضع الذى ثابت العلة فيه وقرأ عليه ، واتفق أن زالت العلة ، ولحق والدته
 المفتد بالله مثل تلك العلة ، وفعل بها مثل ذلك فزال ما بوجده . فقام العلاج
 بذلك سوق في الدار ، وعند والدته المفتد والنديم والحاشية (٢) .

وينقل إلينا المرحوم عبد الباقي سرور عن فريد الدين العطار قوله بأن

(١) أخبار العلاج - ص ٢٢ - ٢٣ ، نشرة ما سفيون وكراوس .

(٢) الخطيب البغدادي . تاريخ بندا د ٨٠ ص ١٢٤ .

الحلاج رسم على حائط السجن صورة مراكب ثم أمر المسجونين بأن يركبوا فيها وأن يذكروا اسم الله سبحانه فلما فعلوا ، غابوا عن العيس ونجوا جميعا واعتقد من ناحيتي أن هذه القصة مبالغ فيها ولا يمكن أن تحدث على الإطلاق . بل يؤكد أيضا أن المؤرخين قد أجمعوا أن الحلاج كان يخرج فاكية الشتاء في الصيف ، وفاكية الصيف في الشتاء . كما تحدثوا عن قدرته على شفاء المرضى بالرقية أحيانا ، وبقرأة القرآن أحيانا ، بل تحدثوا عن إحيائه للوتى كما حدث لبيضاء ولي عهد الخليفة العباسي (١) .

وأترك للقارئ النجيب الحكم على هذه الكرامات التي رواها لنا المؤرخون ، كيفما شاء . والفرض الأساسي من عرض هذه القصص والأحداث سواء ما كان منها حيلًا أو كرامات إنما هو التحرف على منزلة الحلاج بين قومه . ومقدار ما أثارته شخصيته من انقسام بين المسلمين إلى خصوم وأصدقاء بما يؤكد أهمية الحلاج في الفكر الإسلامي عامة والتصرف خاصة .

ثالثا - العلاج السني الموحد

لما ارتحل والد الحلاج للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تستر حتى واسط على الدجلة ، وهي مدينة أسسها العرب ، فيها نسي الحلاج الطفل لفته الفارسية تماماً ، وكان معظم أهل واسط من السنين ، وعلى مذهب أحمد بن حنبل ، ومركزاً لمدونة مشهورة من القراء ، قرأ الطفل القرآن حتى سن الثمانية عشرة إلى أن حفظه وصار من الحفاظ ، ولما سافر إلى البصرة واستمر يعيش فيها بين أسرته عيشة ازهد المتحمس ذي النزعة السنية دائماً فكان يصوم رمضان كله دائماً (١) لما كان هذا كله ، فقد ترك لنا الحلاج أقوالاً وعبارات تجعلنا نفسيه إلى هذه الطائفة التي تمثل التصوف السني الحقيقي النابع من القرآن والسنة ، هؤلاء الذين بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع ، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة .

وقد حاول هؤلاء أيضاً الجمع بين الشريعة والحقيقة ، والظاهر والباطن . ويبدو أن الحلاج كان في المرحلة الأولى من حياته يتميز بهذه الصفة ، وربما تحول عن الطريق السني لكثرة مخالطته للناس في الدول المختلفة التي قام بزيارتها ثم تحول أخيراً في المرحلة الأخيرة من حياته والتي حدثت فيها عما كنته التي انتهت بمصرعه ، تحول إلى المذهب السني مرة أخرى خشية سيف الشرع أن يأخذه .

وسوف نلج كل هذه المراحل بوضوح . بل إن مما كنته الحلاج ومصرعه أيضاً ليدلنا كل هذا على أنه كان من هؤلاء الذين قالوا بتفضيل الالتقاء الأرضية وبقيّة العشرة من الصحابة ، وذلك حين باض الحلاج أثناء مما كنته ومصرعه

(١) دكتور عبد الرحمن بدوي - شخصيات قلقة في الاسلام ص ٦٢ - ٦٥

بأقوال تؤكد هذا الاتجاه عنده . ولن أتعرض لذكر هذه الأقوال في هذا الفصل ، بل سأتركها إلى حين التحدث عن عما كنه ومصرعه . وأضيف إلى ذلك أن العلاج أقوالاً ماثورة وعبارات مبهوة هي أقرب إلى التوحيد منها إلى مذهب الاتحاد والحلول الذي اتهم به زورا وبهتانا ، بل هي إبطال للاتحاد والحلول وإبطال لما اتهم به أي وصمة الكفر والزندقة .

علينا إذن أن نتبع أقواله ، منها هذه العبارة التي تدل على اهتمامه بالشريعة فمن إبراهيم الخلواني قال : « خدمت الحلاج عشر سنين وكنت من أقرب الناس إليه . ومن كثرة ما سمعت الناس يقولون فيه ويقولون أنه زنديق توهمت في نفسي فاختبرته : فقلت له يوما : يا شيخ أريد أن أعلم شيئا من مذهب الباطن . فقال : باطن الباطل أو باطن الحق ؟ فبقيت متفكرا فقال : أما باطن الحق فظاهره الشريعة ، ومن يحقق في ظاهر الشريعة ينكشف له باطنها وباطنها المعرفة بالله . وأما باطن الباطل فباطنه أقبح من ظاهره ، وظاهره أشنع من باطنه ، فلا تستغل به . وربما كان يشير الحلاج هنا إلى هؤلاء الذين اسلموا فخر الدين الرازي فيما بعد باسم المباحية أو الإباحية القائلين برفع التكليف أي إسقاطها وعدم التمسك بها) .

ثم يواصل العلاج حديثه قائلا :

يا بني أذكر لك شيئا من تحقيق في ظاهر الشريعة : ما تمذهت بمذهب أحد من الأئمة جملة ، وإنما أحضت من كل مذهب أصعبه وأشدّه وأنا الآن على ذلك والحلاج هنا يجنب اعتماد القسمات المميزة بين المذاهب الدينية الفقهية . فهو لا يريد الجور عند مذهب واحد بعينه ، بل يأخذ من الإسلام ككل . وهذا

الاتجاه الفريد الذى لا نراه على الاطلاق عند أحد من مفكرى الاسلام — سوف يصبح نقطة تحول خطير في حياة الخلاص الروحية وبخاصة فيما يتعلق بالاديان السابوية كلها اليهودية والمسيحية والاسلام . سوف تصبح هذه الاديان بل والديانات الأخرى تؤدي وظيفة واحدة في نظره ولا فروق حقيقية بينها . وهذا ما يجعله ينظر لأشكال الشعائر وضرورها على أنها ليست إلا وسائل يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوي عليها ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أى « الصيور » ، وما صليت صلاة الفرض قط إلا وقد اغتسلت أولاً ثم توضأت لها ، وما أنا ابن سبعين سنة وفي خمسين سنة صليت صلاة ألفي سنة ، كل صلاة قضاء لما قبلها (١) .

فالى عبارات التوحيد إذن ، التي أكثر من ذكرها العلاج والتي حفظها لنا كتاب الطبقات ومؤرخو التصوف وبخاصة أصحاب المذهب السنى فمن ابن الحداد المصرى قال : « خرجت في ليلة مقمرة إلى قبر أحمد بن حنبل رحمه الله ، ورأيت هناك من بعيد رجلاً قائماً مستقبلاً القبلة . فدنوت منه من غير أن يعلم فإذا هو الحسين بن منصور وهو يسكى ويقول : يا من أسكرنى بحبه ، وحيرنى في ميادين قربه ، أمت المفرد بالقدم ، والمتوحد بالقيام على مقعد الصدق ، قيامك بالعدل لا بالاعتدال ، وبمدك بالعدل لا بالاعتزال ، وحضورك بالعلم لا بالانتقال (وهذه العبارات أشد ما تكون إلتصافاً بالتصوف السنى والتوحيد الحقيقى الذى يذهب إلى أن حضور الله ومشاهدته لا عن رؤية حسية مادية كما يقول المشبهة والمجسمة بل عن علم وبقدر فقط كالأذى نراه عند من سبق

العلاج من صوفية من أمثال (السرى النقطى وأبى القاسم الجنيد وأبى سعيد الخراز) ، وغيتك بالاحتجاب لا بالارتحال . فلا شيء فوقك فيظلك ، ولا شيء تحتك فيفلك ، ولا أمامك شيء فيجذك : ولا وراءك شيء فيدركك . أسألك بحرمة هذه الترتيب المقبولة والمراتب المستوية ، أن لا تردنى إلى بعد ما اختلقتنى منى (وهو مقام الفناء التام ولا يصل إليه إلا من أحب الله وأحبه فأصبح ولياً من أوليائه الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، ولا يكون هذا التقرب إلا بالتواضع التى أكثر منها العلاج) . ولا ترفى نفسى بعد ما حجبته عني ، وأكثر أهدأني في بلادك والقائمين لقتل من عبادك . فلما أحس بى التفت وضحك فى وجهي ورجع وقال لى : يا أبا الحسن ، هذا الذى أنا فيه أول مقام المريدين . فقلت تعجباً . ما تقول يا شيخ ! إن كان هذا أول مقام المريدين فما مقام من هو فوق ذلك ؟ قال . كذبت هو أول مقام المسلمين ، لا بل كذبت هو أول مقام الكافرين . ثم زعق ثلاث زعقات وسقط وسال الدم من حلقه . (وهذا ما يعرف عند أصحاب الطرق الصوفية « بالعصمة » التى تحدث كثيراً فى حلقات الذكر ويخرج الزبد من أفواه الذاكرين) وأشار إلى بكفه أن اذهب ، فذهبت وتركته . فلما أصبحت رأيته فى جامع المنصور فأخذ يبدى ومالى بى إلى زاوية وقال : بالله عليك لا تعلم أحداً بما رأيته منى البارحة (١) .

وقد أشار التشيرى المعروف بأجماعه السرى ، إلى تركيته حيث ذكر عقيدته مع عقائد أهل السنة أول الرسالة فتعاب لباب حسن الظن به فأورد قول العلاج وهو أكبر نص يكتب لصوفى فى الرسالة : « أرم الكل الحدث

لأن التقدم له . فالذى بالجسم ظهوره فالمرض يلزمه ، والذى بالأداة اجتماعه فقواه تمسكه ، والذى يؤلفه وقت يفترقه وقت ، والذى بقيمه غيره فالضرورة تمسه ، والذى الوهم يظهر به فالتصوير يرتقى إليه . ومن أواه عمل أدركه أين ، ومن كان له جنس طالبه مكيف . إنه تعالى لا يظله فوق ولا يخله تحت ، ولا يقابله حد ، ولا يزاحمه عند ، ولا يأخذه خلف ، ولا يحده أمام ، ولم يظهره قبل ، ولم يتفه بعد ، ولم يجمعه كل ، ولم يوجد له كان ، ولم يفقده ليس . وصفه لا صفه له ، وفعله لا فعل له ، وكونه لا أمد له ، نوره من أحوال خلقه ، ليس له من خلقه مزاج (وذلك دحض وهدم لمن أتته بمذهب الحلول) ، ولا في فعله علاج (أى مباشرة بآلة أو نحوها كمين وظهير ، قال تعالى : « وما لهم من ظهير ») باينهم بقدمه كما باينوه بمحدوهم (وفى ذلك إبطال لمنهب الاتحاد والحلول مرة أخرى) . إن قلت متى فقد سبق الوقت كونه ، وإن قلت هو ظاهرا والواو خلقه ، وإن قلت أين فقد تقدم المكان وجوده . فالخروف آياته ، ووجوده إثباته (أى أن الله سبحانه وتعالى ليس فى حاجة إلى دليل للإثبات ، فوجود الله دليل عليه وإثبات له ، فوجوده فوق كل الشبكات ، ولا تلحق العقول فى محاولة البرهنة عليه ، وهذه نظرة صوفية قلبية ذوقية كشفية ، وليس مذهباً عقلانياً منطقياً يحتاج إلى مقدمات ونتائج . فمرقة الله معرفة مباشرة تحذف فى القلب قدفاً) ومعرفته توحيداً ، وتوحيداً تمييزه من خلقه . ما تصور فى الأوهام فهو بخلافه ، كيف يحل به مأمته بدأ ، أو يعود إليه ما هو النقاء ، لا تماثله الميئون ، ولا تقابله الظنون ، قرب كرامته ، وبعده إمانته . علوه من غير توكل (أى من غير مكان) ، وبجيبه من غير ثقل ، هو الأول والآخر والظالم والباطن ، القريب البعيد (أى التريب بكرمه البعيد بإمانته) الذى ليس كنه

شيء وهو السبح البصير، (١)

• فيكتينا الاستشهاد بهذا النص السابق الذي جمع كل معاني التوحيد لتدفع به كل ما نسب إلى الحلاج من كفر وزندقة وإتخاذ وحلول هو أبعد ما يكون عن التمسك به . وهذا ما يؤكد أنه أيضا قول أحمد بن أبي الفتح البيضاوي ، سمعت الحلاج يعل على بعض تلامذته ، إن الله تبارك وتعالى وله الحمد ، ذات واحد قائم بنفسه ، منفرد عن غيره بقدمه ، متوحد عن سواه بربوبيته ، لا يمازجه شيء ، ولا يخالطه غير ، ولا يحويه مكان ، ولا يدركه زمان ، ولا تحده فكرة ، ولا تصوره خيرة ، ولا تدركه نظرة ، ولا تميزه فترة ، ثم طاب وقته وأمنه يقول :

جنوني لك قدس وعظمي فيك تجويس
وقد حميتني حب وطرف فيه تقويس
وقد دل دليل الحب أن القرب تليس

ثم قال : يا ولدي ، من قلبك عن فكره ، ولسانك عن ذكره ، واستعملها بإدامة شكره ، فإن الفكرة في ذاته ، والخطرة في صفاته ، والنطق في إثباته من الذنوب العظيم والتكبر الكبير ، (٢)

والعبارة التي أسوقها مباشرة هي فيصل التفرقة فيما يقال بأن اللاهوت يحمل في الناسوت أو الناسوت في اللاهوت ، أي ما يسميه البعض نظرية الحلول عند الحلاج أن تنفيها هذه العبارة نفيًا قاطعًا . فقد ذكر أحمد بن فائق عن الحلاج

١ — الشفيعي : الرسالة ص ، العروسي : نتائج الأفكار ١ ص ٤٥-٤٨

٢ — أخبار الحلاج : ص ١٩-٢٠

قوله : « من ظن أن الإلهية تتجوز بالبشرية ، أو البشرية بالإلهية فقد كفر . فإن الله تعالى قد تفرّد بذاته وصفاته عن ذوات الخلق ، وصفاتهم ، فلا يشبههم بوجه من الوجوه ، ولا يشبهونه بشيء من الأشياء . وكيف يتصور التشبه بين القديم والمحدث . ومن زعم أن البارئ في مكان أو على مكان ، أو متصل بمكان ، ويتصور على الضمير ، أو يتخيل في الأوهام ، أو يدخل تحت الصفة والتحت فقد أهرك (١)

وقال الحلّاج السني أيضا : « صفات البشرية لسان الحجة على ثبوت صفات الصمدية ، و صفات الصمدية لسان الإشارة إلى قسائه صفات البشرية . وهما طريقان إلى معرفة الأصل الذي هو قوام التوحيد ، (٢) ومعنى ذلك أن كل ما يخطر في الذهن أو ما يظهر للحس ، من صفات الإنسان فأنه على خلاف ذلك . فأنه له الصفات والنعمت الكاملة اللانهاية . والإنسان له الصفات والنعمت الناقصة القافية . فالتوحيد هو أن لا تقسم موازنة على الإطلاق بين الله والإنسان .

وتتمة للاتجاه السني الذي يظهر بوضوح تام في المراحل الأولى من حياة الحلّاج نجد عنده محاولة الجتمع بين إتباع التنزيل والزهد في الحياة وعبادة الله الداخلتان في التصوف كأساس له . فالحلّاج هنا يدخل البيت من بابه ، فليس هناك باطن بدون ظاهر ، ولا حقيقة بدون شريعة . فقد أدرك الحلّاج أنه لا سبيل على الإطلاق إلى إسقاط التكاليف كما تدعى فرقة الإباضية التي انتقدتها الحلّاج سابقا وهكذا يأخذ صاحب الشطحات الصوفية والتأثر الروحي في الإسلام

١ — المصدر السابق : ص ١٧

٢ — المصدر السابق : ص ٤٩

على عاقته مشرقة تأيس الحياة الروحية على الكتاب والسنة تأكيداً للآية
 «واتوا البيوت من أبوابها» .

حينئذ يقول الحلاج : «علم الأولين والآخرين مرجعه إلى أربع كلمات :
 حب الجليل ، وبنض القليل ، وإتباع التنزيل ، وخوف التحويل» . ولأن كثير
 تعلّق على هذا القول بنى فيه إتباع الحلاج لأوامر الشريعة ، بل إنه تحول إلى
 الضلالة والبدعة . فيذهب إلى أن الحلاج قد أخطأ في المقامين الأخيرين ،
 فلم يقبّع التنزيل ، ولم يبق على الاستقامة بل تحول عنها إلى الإعرجاج والبدعة
 والضلالة (١)

ونعني الآن إلى موقف جدير بالنظر والاعتبار ، وهو موقف
 الحلاج من المبتدعة وآرائهم في الله وصفاته وعلاقة ذلك أيضاً بأفعال العباد
 وخلقهم لها . فما اتفق عليه المبتدعة جميعهم تفهيم صفات الباري جل
 جلاله حتى قالوا : إنه ليس له سبحانه علم ، ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا
 سمع ، ولا بصر ، ولا بقاء ، وأنه لم يكن في الأزل كلام ، ولا إرادة ،
 ولم يكن له في الأزل إسم ، ولا صفة . لأن الصفة عندهم هو وصف الواصف ،
 ولم يكن في الأزل واصل . وبما اتفقوا عليه قولهم : إن أفعال العباد
 مخلوقة لهم ، وأن كل واحد منهم ومن جملة الحيوانات خالق خلق أفعاله .
 وليس الباري خالقاً لأفعاله ولا قادر على شيء من أعمالهم ، وإنه قط
 لا يقدر على شيء مما يفعله الحيوانات كلها ، فالتبتوا خالقين لا يحصون

ولا يحصرون (١)

وما يمننا من آراء المعتزلة هنا هو قدرة الإنسان على انفصل ، فالإنسان عند أبي الهذيل اللطاف قادر على انفصل ، ولا سلطان لقدرة أخرى عليه . إن الإنسان لا يدخل الله في أفعاله ، ولا يرغمه عليها ، فالإنسان مختار لأفعاله . بل إن الإنسان أيضا في نطاق المعرفة يستمد على فكرة التولد التي تقرر حرية الإرادة الإنسانية وهي تتشعب مع تقريرهم بأن ليس لله قدرة فاعلة فيما لعبده فيه فعل . وبهذا نقول عن الله التقدير العلم القديم والقدرة القديمة .

وهنا نعرض لهذا الحوار الذي وقع بين الحلاج ورجل من أصحاب أبي على الجبائي المنزلي ، فيقول الحلاج الصوفي لهذا الرجل : لما كان الله تعالى أوجد الأجسام بلاعة ، كذلك أوجد فيها صفاتها بلاعة . وكما لا يملك العبد أصل فعله ، كذلك لا يملك فعله (٢)

فهل كان الحلاج هنا يفتق مع المعتزلة — على حد قول أحد المستشرقين — في وجه من الوجوه ، ثم يختلف عنهم في وجه آخر . أم أنه كان يحاول أن يرد عليهم بمقالمهم ، وهو موقف كثير من المسلمين عند نقضهم لمذهب من المذاهب حين يردون على الخصم ، أي أنه يرد بهم عليهم ؟ إن آثم متذري أن طريقة الحلاج هي من كل وجوها طريقة المعتزلة ، فقد أخذ عنهم — على حد قوله — فكرة تزيه الذات الإلهية عن جميع الصفات الانسانية وجميع صفات

١ — الاسفراييني : التبصير في الدين ص ٣٧ - ٣٨

٢ — السلي — طبقات الصوفية ص ٣١٢ ، أخبار الحلاج ص ١١٧

الموادت يضاف إلى ذلك قول من في العلاج أيضا أنه أخذ عن المعتزلة تسمية الذات الإلهية باسم الحق ، وتلك الفكرة هي آخر ما يصل إليها الإنسان بطريق التنزيه (١)

ولكنني أقول أن العلاج كان أقرب إلى أصل السنة منه إلى المعتزلة ، وخاصة في موقفه الأخير الذي رأيناه من المعتزلة . فأهل السنة — وبخاصة الأشاعرة — لم يقبلوا فكرة التولد عند أبي الهذيل المتزلى ، وأنكروا السبب الذي أوردته المعتزلة لإثبات فكرتهم عن التولد وهي حرية الإرادة الإلهية . وذلك لأن الله عند الأشاعرة هو الفاعل على الحقيقة ، خلق الله الأفعال واكتسبها الإنسان من هذا الخلق ، فإذا ما قنف الإنسان بالسهم لم يكن هو الفاعل على الحقيقة ، وإنما الفاعل هو الله ، فالسلة ليست هي المؤثرة بذاتها .

من كل ما سبق يتبين لنا مذهب العلاج في التوحيد . وهو أن الذات الإلهية وراء الإدراك ، وفوق الصور ، لا يتألفها البصر ، ولا يدركها الفكر ، وكل ما يصف الناس به وهم ، قائما يصفون به أنفسهم . وهذا الوجود الظاهر للعالم متصل بالله اتصالا يجعل إدراكه بنير إدراك الله متعذرا فيقول العلاج :

ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به (٢)

والله سبحانه ليس في العالم ، ولا العالم خلو منه . ليس محدودا فيه وليس خارجه . فما العالم ، إلا تجليه ، فهو في كل مكان ، وليس في مكان ، في كل جهة وليس له جهة . وأصدق تمييز عند العلاج يؤكد هذا الاتجاه الصوفي السني عنده

١ — آدم منز . الحضارة الإسلامية - ٢٠ ص ٤٠

٢ — السلي . طبقات الصوفية ص ٢١١

هو قوله بأن النقطة أصل كل خط ، والخط كله نقط مجتمعة ، فلا غنى للنقط عن النقطة ، ولا للنقطة عن الخط ، وكل خط مستقيم أو منحرف فهو متحرك من النقطة بعينها . وكل ما يقع عليه بصر أحد فهو نقطة بين نقطتين . وهذا دليل على تحمل الحق من كل ما يصادف ، وتراثيه من كل ما يحاين من هذا قال الحلاج :
ما وأيت شيئا إلا ورأيت الله فيه . (١)

وخافا لهذا الاتجاه الذى زاما بوحوش وبكرار عند الحلاج ، يحدروا أن
لغير إلى هذه الآيات التى تركها حين يقول :

هذا وجودى وتصريحى ومعتدى	هذا توحيدى وتوحيدي وإيماني
هذا عبارة أهل الانفراد به	ذوى المعاني فى سر واعلان
هذا وجود وجود الواجدين له	بنى التجانس أصحابى وخلاني (٢)

وقد وردت هذه الآيات فى طبقات الشمراني ليعبر عن الاتجاه السنى عند
الحلاج أصلى تبيير حيث يقول :

كان الدليل له من إليه به	حقا وجدناه فى علم وفرقان
هذا وجودى وتصريحى ومعتدى	هذا توحيدى وتوحيدي وإيماني
لا يستدل على البارى بسنته	واتمحدث بنى عن أزمانى (٣)

والحلاج يشهر فى البيت الأخير إلى دليل المتكلمين الذى يحدثنا عنه
المؤرخون الذى يذهب إلى إثبات وجود الخالق عن طريق الخلق ،

١ - أخبار الحلاج - ص ١٦

٢ - جداول سرود - الحلاج ص ٢٥٢

٣ - الشمراني - الطبقات ١٤ ص ٩٣

والقديم عن طريق المحدثات ، والصانع عن طريق المصنوعات ، ويحسن بنا أن نسميه الدليل الكوني أو الكوزمولوجي . والحلاج يسمو على هذا الدليل العقلي الحسى ، وذلك لأنه يرى الله رؤية فلبية . ويستدل على الله به ، فآله - عند الحلاج - ليس فى حاجة إلى دليل عقلى أو حسى . فالدليل له مته وإليه وبه ، فهو دليل على نفسه . وهو طريق صوفى شهودى ذوق لا يرقى إليه إلا كل من جاهد واجتهد فى الوصول إلى المحبة الإلهية مقصد كل طارف بالله .

ويؤكد هذا كله قول الحلاج : « الحق هو المقصود إليه بالعبادات ، والمصمرد إليه بالطاعات . لا يشهد بغيره ، ولا يدرك بسواه . بروائح مرأجاته تقوم الصفات ، وبأجمع إليه تدرك الراحة » (١)

رابعاً : مع العلاج في :

الفناء والاتحاد ، والخلول ووحدة الوجود

إن هذا الموضوع هو الذي يحدد لنا ملاح الطريق الروحي عند الحلاج، وهو الذى يطينا فكرة واضحة عن موقف الحلاج الحقيقى من النظريات الصوفية سواء منها ما يتفق مع الدين والشرع ، أو ما يوافق الكفر والالحاد والزندقه . وفى هذا الموضوع سوف نرى هل نستطيع أن نقذف بالحلاج خارج أسوار الاسلام ولستخى عنه ، أم أنه يجب علينا أن نحافظ عليه كفكر مسلم يمثل دوراً هاماً من أدوار الحياة الروحية فى الاسلام .

وهنا تظهر طائفتان : طائفة حاقدة لاقدة تتماهى عن حقيقة التصوف عند الحلاج . وطائفة أخرى تحاول أن تكون منصبة للحلاج وتلمس له الصلوة فى شطحاته الصوفية .

يستهل إذن ، هذا الاتجاه بما ذكره ابن كثير من سفيان بن عيينة حين قال : « من فسد من عبائنا كان فيه شبه من اليهود ، ومن فسد من عبائنا كان فيه شبه من النصارى . ولهذا دخل على الحلاج الحلول والاتحاد ، فصار من أهل الانحلال والانحراف ، وهذه العبارة - رغم ما فيها من اتجاه خاص - تلخص لنا موقف الفقهاء من مسألة الحلول والاتحاد . فهم فى نظرم تدل على الانحلال والانحراف والكفر والزندقه وأنها ليست من المسائل التى تخص عليها التمايم الإسلامية الحققة . ولهذا حاول بعض أعداء الحلاج أن ينسبوه إلى القول بالحلول والاتحاد وأيضا القول بأخطر من ذلك أى وحدة الوجود . واستشهدوا بكثير من أقواله وأشعاره ، يدل ظاهرها على هذه التهمة .

وقد أخذ الحلاج بهذه التهمة ، إلى جانب أسباب أخرى سنذكرها فى حينها ، فكان مصرعه الذى يمثل جانباً هاماً من تاريخ الحلاج . هنا حاول بعض من وقفوا مع الحلاج فى صدره وبعده ، أن يخففوا من غلواء هذه التهمة ، ففسحوا كل

شعلته إلى نوع من الوجد وحسب الله والفناء فيه. وفرق كبير بين نظرية في الفناء
تؤدي إلى وحدة الشهود التي هي غرض كل صوفي عارف بالله لا يشهد في الوجود
إلا الله ، وبين نظرية في الاتحاد والحلول تؤدي إلى القول بوحدة الوجود
وهي نظرية فلسفية عقلية تلتقي الثنائية بين الحق والخلق ، بين الله والعالم ، وتجعل
الوجود واحداً لا فرق فيه بين العالم العلوي والعالم السفلي .

خلاصة القول أن تاريخ الحلاج - ولا يزال - من الأمور التي يصعب
التقطع فيها برأي نهائي يرجع إحدى الكتفين على الأخرى . ولهذا وجب علينا
أن نعرض للاتجاهين ، وسنرى كفة أي منهما يكون لها الرجحان .

قال البغدادي صاحب كتاب «الفرق بين الفرق» في ذكر أصناف الحلولية وبيان
خروجها عن الفرق الإسلامية، أن الحلاجية المنسوبين إلى أبي المنيث الحسين
ابن منصور المعروف بالحلاج الذي كانت عباراته من الجنس الذي تسميه العرفية
الشطح وهو الذي يحتل معنيين : أحدهما حسن محمود ، والآخر
فحيح مذموم .

وذهب البغدادي إلى أن المتكلمين قد اختلفوا فيه ، فأكثروا على تكفيره وأنه
كان على مذهب الحلولية ، وكان القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الأشعري
(ويقصده بالافتات ٤٠٣ هـ) نسب إلى معاطاة الميل والخساريق وذكر في
كتابه الذي أبان فيه عجز المعتزلة عن تصحيح دلائل النبوة على أصولهم ، ذكر
مباريق الحلاج ووجوه حيله . والذين نسبوه إلى الكفر وإلى دين الحلولية
حكوا عليه أنه قال : « من هذب نفسه في الطاعة وصبر على الذات والشهوات
إدتنى إلى مقام المقربين . ثم لا يزال يصغر ويرتقي درجات المصافة حتى يصفو عن
البشرية . فإذا لم يبق فيه من البشرية حظ - حل فيه روح الإله الذي حل في موسى مرسل .

ولم يرد حيثئذ شيئا إلا كان كما أراد . وكان جميع فعله فعل الله تعالى . وزعموا أن الحلاج ادعى لنفسه هذه المرتبة . وذكر أنه ظفروا بكتب له إلى أتباعه عنوانها : « من الموهوب رب الأرباب المتصور في كل صورة إلى عبده فلان » . فظفروا بكتب أتباعه إليه وفيها : يا ذات الذات ومتبى غاية الشهوات ، تشهد لك المتصور في كل زمان بصورة . وفي زماننا هذا بصورة الحسين بن منصور . ونحن نستجيرك ونرجو رحمتك يا علام الغيوب (١) . وكذلك اختلف فيه كل من الفقهاء والصوفية .

ويذكر ابن حجر السقلاقي أن رجلا كان معه غلاة لا يفارقها بالليل ولا بالنهار ، فنفقوا الخلاة فوجدوا فيها كتابا للحلاج كان عنوانه « من الرحمن الرحيم إلى فلان بن فلان » فوجه إلى بنداد . فأحضر وعرض عليه فقال : « هذا خطي وأنا كتبته » فقالوا له : « كنت تدعى النبوة فصرت تدعى الربوبية فقال : ما ادعى الربوبية ولكن هذا عين الجمع ، هل الفاعل إلا الله وأنا واليد آله هذه العبارة هي تلخيص الطريق الروحي وهي معتقد كل صوفي متى حين يؤمن كل حارف بالله أن الله هو الفاعل على الحقيقة وأنه السبب الوحيد الفعال في العالم ، وهو هنا يبر عن مقام فناء الفناء مقام الجمع الذي تحدث عنه من قبل أبو القاسم الجنيد سيد طائفة الصوفية .

ولكن السقلاقي يرى أن من يتعصب للحلاج لا يقول إلا بقوله الذي ذكر أنه عين الجمع . فهذا هو قول أهل الوحدة المطلقة ، ولهذا يرى ابن عربي صاحب الفصوص ينظمه ويقع في الجنيد (١) .

١ — أبو منصور بن طاهر البندادي — الفرق بين الفرق ص ١٥٧ - ١٥٨

— ابن حجر السقلاقي — لسان الميزان ج ٢ ص ٢١٤ - ٢١٥

والسألة الخطيرة التي يجب أن تناقشها هنا هي : هل كان الحلاج يدعى النبوة أو الربوبية حقاً ؟ إن القصة التي أسوقها الآن هي التي توضح لنا حقيقة الموقف فقد قيل أن الحسين بن منصور لما قدم بغداد يدعو : استغوى كثيراً من الناس والرؤساء ، وكان طمعه في الرافضة أقوى لدخوله من طريقهم . فراسل أبوسهل بن نويخت يستغيه ، وكان أبوسهل من بينهم مثقفاً فهما فطناً . فقال أبوسهل لرسوله : هذه المعجزات التي يظهرها قد تأتي فيها الخيل ، ولكن أنا وجل غزل ، ولا لذة لي أكبر من النساء وخلقهن ، وأنا مبتلى بالصلح حتى أتى أطول قعني وأخذ به إلى جبين وأشد به بالعمامة وأحبال فيه بحبل ، ومبتلى بالخصاب لستر المشيب . فإن جعل لي شعراً ورد لحيتي سوداء بلا خضاب آمنت بما يدعوني إليه كائن ما كان . إن شاء قلت أنه باب الامام ، وإن شاء الامام ، وإن شاء قلت أنه النبي ، وإن شاء قلت أنه الله ! فلما سمع الحلاج جوابه أبى منه وكف عنه (١) .

وقد أورد لنا ابن كثير أشعار كثيرة للحلاج يدل عليها على أنه كان يؤمن بالمحول . فمن ذلك قول الحلاج :

جيت روحك في روصي كا
فإذا مسك شيء مني
يجر العنبر بالمسك الفنى
فإذا أمت أنا لا نفتق (١)
وقوله أيضا :

مزجت روحك في روصي كا
فإذا مسك شيء مني
تموج الخمر بالماء الزلال
فإذا أمت أنا في كل حال (٢)

ومن الغريب حقا أن يسوق لنا ابن كثير آياتا للعلاج هي نفسها موجودة عند أبي القاسم الجنيد حين كان يتحدث عن مقام الجمع والفرقة . ولكنها للأسف - تنسب هنا إلى الحلاج لتكون بمثابة تهمة توجه إليه على أنه حلولي وهذه الآيات هي كما ذكرها أيضا الطوسي والمخيط البغدادى .

قد تحمقك في سرى
فما طيبك لسان
فاجتمع لسان
واقترقا لسان
إن يكن غيبك التحظيم
عن لحظ البيان
فقد صيرك الوجد
من الأحشاء دان (٣)

وبعد أن عرضنا لبعض هذه الأقوال والأشعار التي تشير - على حد قول المؤرخين - إلى شبهات الاتحاد والحلول ، علينا أن نقول : أن تهمة القول بالاتحاد أكثر شناعة وألحق بالكفر والزندقة من شبهة الحلول . بقى إذن تهمة ثالث لم

(١-٢) ابن كثير : البداية والنهاية ١١٠ ص ١٢٢ ، ديوان حلاج ص

٨٢٠ ٧٧

(٢) - ابن كثير : البداية والنهاية ١١٠ ص ١٢٢ ، المخيط البغدادى :

تاريخ بغداد ٨٠ ص ١١٥-١١٦ ، السراج الطوسي : اللع ص ٢٨٢

يسلم الحلاج من الانسحاب إليها ، تشبه تهمة الاتحاد ، ألا وهو القول بوحدة الوجود . فهل هناك من الأقوال التي تدل على اعتناقه هذه النظرية كما نجدتها عند ابن عربي ؟

قال الحلاج في الطواسين : « تجلى الحق لنفسه في الأزل ، قبل أن يخلق الخلق وقبل أن يعلم الخلق . وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف . وشاهد سبوحات ذاته في ذاته . وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر إلى ذاته فأحبها ، وأتى على نفسه ، فكان هذا تجلياً لذاته في ذاته في صورة المحبة المزهة عن كل وصف وكل حد . وكانت هذه المحبة صلة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية (وربما كان سبب هذا القول عند الحلاج هو الحديث القدسي الذي يقول فيه الرب تعالى « كنت كذاً حقياً فأحببت أن أعرف ، فخلقت الخلق فيه عرفوني ») ثم شاء الحق سبحانه أن يرى ذلك الحب الذاتي ماثلاً في صورة خارجية يشاهدها ويتخاطبها ، فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهي آدم الذي جعله الله على صورته أبد الدهر . ولما خلق الله آدم على هذا النوع عظمه ومجده واختاره لنفسه . وكان حيث ظهور الحق في صورته فيه وبه ، هو هو .

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقته ظاهراً	في صورة الآكل والشارب
حتى لقد حايته خلقته	كلمة الحاجب بالحاجب (١)

ولمّا تراءى في هذا النص الملم نظرية في الخلافة The Viceregent

وأيضا نظرية في المحبة وهو المبدأ الإلهي الساري في الوجود، وقد أشار القرآن إلى منزلة آدم بين المخلوقات جميعا، وكيف جعله الله خليفة له على الأرض، وكيف أمر الملائكة بالسجود لآدم، كل هذا إما يشير إلى سر عظمة الإنسان التي تحدث عنها الحلاج بأسلوب روحاني شفاف. إذن هذه النظرية لا يمكن أن تنسب إلى وحدة الوجود كما هي موجودة عند ابن عربي، وقد أخطأ المرحوم الاستاذ أحمد أمين حين ظن ذلك ودليل على ذلك أن أبا حامد الغزالي المعروف بحجة الاسلام قد أفاض القول في شرح حقيقة الانسان بناء على حديث بئري شريف مشهور وهو أن الله خلق آدم على صورته، فهذا الحديث يؤدي إلى ضرورة معرفة النفس وقراها وبيان العوالم وأنها على متاهاتها، ومعناه أن الله خلق الانسان خلقه على شبه العالم.

ويؤكد الغزالي أن الرحمة الإلهية قد جعلت عالم الشهادة وهو العالم الحسي على موازنة عالم الملكوت وهو عالم النيب. فإما من شيء في هذا العالم إلا وهو مثال لشيء من ذلك العالم. وربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت. وربما كان الشيء الواحد من الملكوت أمثلة كثيرة من عالم الشهادة وهذا لا يمكن أن يقال أنه يؤدي إلى نظرية وحدة الوجود على الإطلاق، فالغزالي يؤكد أن الفرض من المشابهة بين العالمين هو إدراك أن عالم الشهادة هو مثال للعالم الطوي أي عالم الملكوت وذلك لأن المسبب لا يخلو عن موازاة السبب ومحاكاة نوعا من المحاكاة على قرب أو بعد، ومن اطلع على كنه حقيقته أنكشف له حقائق أمثلة القرآن على سر (١) وقد سئل أبو عبد الله بن خفيف عن معنى الآيات التي

وردت في النص السابق فقال : « على قائلها لعنة الله . فقالوا : هذا الحسين بن منصور . فقال : إن كان هذا اعتقاده فهو كافر . إلا أنه لم يصح أنه له ، وبما يكون مقولاً عليه ، (١) » .

ولقد ذهب « الفرد فون كرىمر » إلى القول بأن التصوف الاسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (أي عصر أبي يزيد البسطامي والجنيد والعلاج) إلى حركة دينية انصبحت بصبغة وحدة الوجود التي تنفلت فيه وأصبحت من مقوماته في العصور التالية . ولكن من المبالغة التي لا مبرر لها أن نذهب إلى ما ذهب إليه هذا المستشرق . وذلك لأن الأقوال المأثورة عن أبي يزيد البسطامي والحلاج ، بل وعن أبين الفاراض المعاصر لابن عربي ، ليست دليلاً على اعتقادهم في وحدة الوجود ، بل على أنهم كانوا رجالاً فنوا في جبهتهم عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله ، فلم يشاهدوا في الوجود غيره . وهذه هي وحدة شهود ، لا وحدة وجود . وفرق بين فيض العاطفة وشطحات الجذب ، وبين نظرية فلسفية في الإلهيات ، أي فرق بين الحلاج الذي صاح في حالة من أحوال جذبه بقوله « أنا الحق » وبين ابن عربي الذي يقول في صراحة لا موارد فيها ولا ليس ، ومعبراً لا عن وحدته هو بالذات الإلهية ولا عن فناءه ، بل عن وحدة الحق والخلق .

فخلق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقاً بهذا الوجه فادكروا
جميع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تزد

بل على اقتراض أن « أنا الحق » التي تعلق بها العلاج لم تكن صرخة جنين ولا كلمة شطح ، وإنما كانت — كما يقول بيكسون — تمييزاً عن نظرية كاملة في

(١) - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٩

ثمانية الطبيعة الإنسانية المولدة من اللاهوت والناسوت، فإن أخص ما يمكن أن
يصف به هذه النظرية هو أنها نظرية في الحلول، لافى الاتحاد ولا فى
وحدة الوجود على حد قول أستاذى الجليل المرحوم الدكتور أبو العلا
حنيني (١)

وقصد تعرض بىكلون - المشرق الإنجليزى - لقول الحلاج، أما
الحق، وحاول تفسيره بما يتفق مع آرائه وآراء المشرقين الآخرين التى عرضنا
لها وفهمنا منها بعض أغراضهم حيث يقول: أما كلمة الحق، فيستلها الصوفية
عادة الدلالة على الخالق فى مقابلة كلمة الخلق، التى يراد بها المخلوقات أو العالم
ف قوله «أنا الحق، معناه أنا الحق الخالق: أى «*Je suis la vérité créatrice*»
كما يؤلفها ماسنيون ويصف الحلاج - كما يقول ماسنيون - الألوهية بالتحديد
والتنزيه، ولكن لم يخطر بباله مطلقاً أن معرفة الله المسنزه شيء فى غير مقدور
الإنسان. وذلك لأنه يرى أن الرجل المتأله يجد فى نفسه بعد تصنيفها بأنواع
للرياضة والمجاهدة والزهد، حقيقة الصورة الإلهية التى طلبها الله فيه، لأن الله
خلق الإنسان على صورته. وهكذا يتخذ الحلاج من العبارة القديمة المأثورة عن
اليهودية والمسيحية، وهى قولهم إن الله خلق آدم على صورته، أساساً لنظرية فى
خلق العالم، ونظرية مكلة لها فى تأليه الإنسان (٢). وقد أوردنا ذلك
سابقاً فى معرض المقارنة بين الحلاج والنزال والتى اعتبر البعض أن الحلاج
قد نادى بنظرية وحدة الوجود.

ولما كان الحلاج قد أثار اهتمام المسلمين جميعاً فى شتى الأماكن والصور،

١ - ابن عربى: نصوص الحكم ١ ص ٢٥، تعليق د. حنيني .

٢ - بىكلون: فى التشوف الإسلامى وتاريخه ص ١٢٢-١٢٣ .

لقد حاول جمهور الصوفية المتأخرين تجديده والإشادة بذكره، لأنه كان في نظرهم الشييد الذي لقي حظه من أجل إباحته بسرره، ولم يستخدم التقية مبدأ لحياته على حد قول صاحبه إني بكر الشبل . وهم يتكبرون أيضا أنه قال بالحلول، ويقولون قوله « أنا الحق » وغيره تأويلا يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية . أي أنهم يصيغون نظريته بصيغة أهل السنة من مؤلاء الصوفية ومن أشهرهم ، الغزالي . فيكفيها منا أن يدافع الغزالي - وهو أشهر مفكرى الاسلام والذي أجمع المسلمون على أنه حجة الإسلام - عن العلاج ويمتنع عن بعض إطلاقاته . فيقول ابن خلكان :

« رأيت في كتاب « مشكاة الأنوار » لابن حامد الغزالي فصلا طويلا في حاله (أي العلاج) وقد اعتذر عن الالتفات التي كانت تصدر عنه مثل قوله « أنا الحق »، وقوله « ما لي الجبة إلا الله » - وهذه الإطلاقات التي ينبر السمع عنها وعن ذكرها وحملها كلها على عامل حسنة ، وأولها وقال : هذا من فرط المحبة وشدة الوجد . » (١)

قال الغزالي في كتابه « مشكاة الأنوار » لتوضح رأيه ، ولتقف على دفاعه عن العلاج وقرنا كاملا ، ويعتمد عليه عند أعداء العلاج ، لتستخرج هذا الدفاع سلاحا لناصر به العلاج شييد التصوف والتأثر الروحي في الاسلام . فيقول حجة الاسلام أبو حامد الغزالي : « العارفون - بعد المروج إلى سماء الحقيقة - أفتقروا هل أنهم لم يروا في الوجود إلا الواحد الحق . لكن منهم من كان لهذه الحال عرفانا طيبا ، ومنهم من صار له ذلك حالا ذوقيا . وانفقت منهم الكثرة

بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحنة واستوفيت فيها عقولهم فصاروا كلبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم متسع لذكر غير الله ، ولا لذكر أنفسهم أيضا ، فلم يكن هتدم إلا الله ، فسكروا سكرآ دفع دونه سلطان عقولهم ، فقال أحدهم ، أنا الحق (أى الحلاج) وقال الآخر ، سباني ما أعظم شأنى ، (أى أبو يزيد البسطامى) وقال آخر ، ما فى الجبة إلا الله ، (أى الحلاج) . وكلام العشاق فى حال السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان العقل (أن حال الصبور الذى فعله أبو القاسم الجنيد على حال السكر) الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل شبه الانحداد مثل

قول العاشق فى حال فرط عشقه ، أنا من أهوى ومن أهوى أنا ، (وهذا بالطبع على لسان الحلاج نظما وهو كما يلى :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته	وإذا أبصرته أبصرتنا

يضاف إلى ذلك قوله :

أرسلت تسأل عنى كيف كنت وما	لا تبت بعدك من هم ومن حزن
لا كنت إن كنت أدرى كيف كنت	ولا كنت إن كنت أدرى كيف لم أكن

وقوله :

ألقاه فى البم مكتوبا وقال له إياك إياك أن تبذل بالمال

ويستمر التنازل فى البقاع عن الصوفية وشطحاتهم فيقول : ولا يبد أن يضاجى الانسان مرآة فينظر فيها ولم ير المرأة قط ، فيظن أن الصورة التى رآها

هي صورة المرأة المتحدة بها ، ويرى الحرف في الزواج فيظن أن الحرف لون الزواج
وإذا صار ذلك هذه مألوفاً ورسخ فيه قدمه استغفر وقال :

ففي الزواج وراقت الحرف فتشابهت فتشاكل الأمر
فكأنما خر ولا قنح وكأنما قنح ولا خر

وفرق بين أن يقول : الحرف قدح ، وبين أن يقول : كآته قدح ، وهذه الحالة
إذا غلبت سميت بالإضافة إلى صاحب الحالة « قنح » ، بل « قنح القنح » (وهو
ما يسميه الجنييد مقام الجمع ويسميه الحلاج عين الجرح الذي يؤدي إلى نظرية
وحدة الشهود) لأنه في عن نفسه وفنى عن قنحه . فانه ليس يشعر بنفسه في
تلك الحال ولا بعدم شعوره بنفسه . ولو شعر بعدم شعوره بنفسه فكان قد
شعر بنفسه وتسمى هذه الحالة بالاضافة إلى المستغرق به بلسان المجاز اتحاداً أو
بلسان الحقيقة توحيداً . ووراء هذه الحقائق أيضاً أسرار يطول الخوض
فيها (١)

ومن المجدد ذكره أن النزالي قد أشار لما أوردته من قبل على لسان يكلمون
من أن العلاج قد تأخر بالعبارة القديمة المأثورة عن اليهودية المسيحية وهي قولهم
أن الله خلق آدم على صورته ، فجعله أساساً لنظريته في خلق العالم ، فيقول النزالي
: « وعلكة الفردانية تمام سبع طبقات ، ثم بعده يستوى على عرش الوحدة » ،
ومنه يدبر الأمر لطبقات سمواته . فربما نظر الناظر إليه فأطلق القول بأن الله
خلق آدم على صورة الرحمن ، إلى أن يحسن النظر فيعلم أن ذلك له تأويل كقول

« أأنا الحق ، و« سيجاني ، بل كقول له موسى عليه السلام ، « مرضت فلم تعدني ،
و« كنت سمعه وبصره ولسانه (١)

ولقد استشهد السراج الطوسي في بيان بعض ألفاظ الصوفية مثل « فلان
صاحب إشارة ، معناه أن يكون كلامه مشتملا على الطائف والاشارات وعلم
المعارف ، استشهد بما قاله الحلاج نظما دون أن يذكر اسمه - كما فعل الغزالي
- لما لحقه من تهم وشناعات . فيقول السراج الطوسي وقال بعضهم :

أما من أهوى ومن أهوى أنا فإذا أبصرتني أبصرتنا
نحن روحان ممسكان في جسد أليس الله علينا أثمنا
وقال غيره (وهو العلاج أيضا) :

يامنية المثنى أفبتني بك هنى
أدبتني منك حتى ظننت أنك أنى

وهذه غائبة مخلوق مخلوق في هواه ، فكيف لمن ادعى محبة من هو أقرب
إليه من حبل الوريد (٢) ١٤

ويلاحظ على هذه الآيات أن السراج الطوسي قد أوردتها على نحو يوحى
بأن الحلاج يخاطب الناسا آخر يحبه ، وليس على أنه خطاب موجه إلى الرب
سجانه وتعالى .

١ - المصدر السابق : ص - ٦١

٢ - السراج الطوسي : اللع ص ٤٢٨

وقد ورد هذان البيتان الأخيران عند عبد الرحمن بن محمد الأنباري المعروف
 بابن الدباغ باختلاف في اللفاظ حيث يقول :

أفنتي بك متى يا غاية المتنى
 أدلتني منك حتى ظنت أنك أنى

وهي تدل على أن المحبة قوية حتى أصبح لا يفهم المحب أن بينه وبين محبوبه
 مرة أصلا (١)

فمثل هذه الشطحات هي من النوع الذي ينظمه موضوع المحبة وما ينشده
 الصوفي من غاية عظمى في ديباه ، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء ، وهذه
 المسببة هي التي يأثر بها الحلاج الذي أعدمه أهل السنة ببخداد سنة ٣٠٩ هـ لأنه
 ألقى - في رأي الفقهاء - اتحاده الكامل بذات الله .

بقى إذن ، دفاع الحلاج عن نفسه ، وهو دفاع هام لأنه صاحب هذه
 الشطحات وهو الذي يستطيع أن يدلنا على كنه حقيقة أقواله هذه ، ومن أي
 نوع كانت هذه الشطحات . يقول القشيري على لسان الحلاج بصدد معرفة الله :
 « إذا بلغ العبد إلى مقام المعرفة أو حتى الله تعالى إليه بخواطره وحرس سره
 أن يسبح فيه غير عاقل الحق ، (٢) وقال الحلاج لا إبراهيم الخواص : « وماذا
 صنعت في هذه الأسفار وقطع هذه المغاوير ؟ قال : بقيت في التوكل أصبح نفسي
 عليه . فقال الحسين : أفنت عمرك في عمران باطنك ، فأين التناء في
 التوحيد ١٤ ، (٣)

١ - ابن الدباغ ، مشارق أنوار القلوب ٨

٢ - القشيري : الرسالة ١٤٢

٣ - القشيري : سر ١١٧

وهنا يتطور التصوف عند العلاج تطوراً كاملاً . فلم يصبح الطريق الروحي
مصوراً في مقام التوكل الذي يستند على السياحة والأسفار ، بل تحطه إلى
مقام هام جداً هو خلاصة ما انتهى إليه هذا المجهود المركز الذي بذله أرواح
الصوفيين ، لكي يفتي خيال الوجود الشخصي في حقيقة الكائن الالهي الشاملة لكل
شئ ، ألا وهو : الفناء في التوحيد ، أساسه المحبة المسكرة التي أفاض الغزالي في
شرحها يؤكد هذا مرة أخرى هذا التعبير الصادق الأمين الذي تركه لنا التأثير
الروحي في الإسلام وشيّد التصوف الاصلاحى حين قال : « من أسكرته أنوار
التوحيد ، حجبته عن عبارة التوحيد . بل من أسكرته أنوار التجريد ، نطق عن
حقائق التوحيد ، لأن السكران هو الذي ينطق بكل مكتوم ، (١) وهنا لم يستطع
العلاج أن يكتم سره ، فباح بما في قلبه وشطح بلسانه ، فأباح حده لفتها فسلبره
وقتلوه ثم أحرقوه .

ولكن العلاج صاحب مقام الفناء عندما يفتق من سكره ، ويعود إل عقله
يقول لنا : « لا يستطيع أحد أن يقول أنا على الحقيقة إلا الله وحده ، ولعل
أصدق تفسير نختم به هذا الفصل من حياة العلاج قوله :

أنا سر الحق مالمعق أنا بل أنا حق ففرق بيننا
ثم قوله :

وظنوا في حلولا واتحاداً وقلبي من سوى التوحيد خال
فحق هذه الجملة التي تؤرخ فيها العلاج لا يستطيع أن يتبها أحد أن تاندافع
عن العلاج ، بل هو الذي يدافع عن نفسه وينفي التهم الباطلة التي وجهت إليه
فتدله أخذاً بالظاهر .

خامسا - العلاج والحقيقة المحمدية

إن المذهب الصوفي ألتأ اعتقاد آ كانت له قوة جاذبة كبيرة جدا من الناحية الدينية لأنه كان يشبع حاجة للتقديس موجودة قبل عهد الاسلام فقد رفع هذا الاعتقاد محمداً إلى درجة فوق درجة الانسان ، حتى أوشك أن يرفعه إلى درجة الألوهية على حد قول آدم مَرْ . أما المسلمون الأولون فقد كانوا معتدلين مقتصدین فيحكى عن ابن بكر رضى الله عنه أنه دخل على حبيبه وهاديه النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو مسجى قبله ثم بكى وقال : يَا أَبَتِ وَأَيُّ يَابِيَّ الله ، لا يجمع الله عليك موتين . أما الموتة التي كتبت عليك فقد منها .

أما العلاج فإنه - وإن كان يظلم قدر عيسى عليه السلام - يبدأ في الفصل الأول من كتاب الطواسين بما يشبه أنشودة حامية عن النبي محمد يقول :
 « طس سراج من نور النيب بداوعاد ، وجاوز السراج وماد. قمر تجلى من بين الأفقار ، برجه في فلك الأسرار . سماه الحق أميا لجمع همه ، وحرما لعظم نعمته ، ومكيا لتكنيه عند قربه ، شرح صدره ، ورفع قدره وأوجب أمره ، فظهر بده ، طلع بده من غمامة اليامة ، وأشرقت شمس من ناحية تهمامة ، وأضاء سراج من معدن الكرامة . ما أخبر إلا عن بصيرته ، ولا أمر بسفته إلا عن حق سيرته . حضر فأحضر وأبصر فأخبر ، وأبذر فحدد . ما أبصره أحد على التحقيق سوى الصديق ، لأنه دافقه ، ثم رافقه . ما عرفه عارف إلا جهل وصفه ، والذين آتيناكم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ، وإن فريقا منهم ليكتمون الحق ، وهم يملكون » .

أنوار النبوة من نوره برزت ، وأنوارهم من نوره ظهرت منه سبقت المهدم ووجوده سبق المدم ، واسمه سبق القلم ، لأنه كان قبل الأمم وهو سيد البرية الذي اسمه أحمد ، ونمته أوحده . كان مشهوراً قبل الحوادث ، والكواين والأكران

ولم يدل كان مذكوراً قبل القبل وبعد البعد هو الذي جلا الصدا عن الصدر
 المغلول . وهو الذي أتى بكلام قديم لا يحدث ولا مقول ولا مفعول فوقه غمامة
 برقت ، ونحته برقة لمعت وأشرقت وأمطرت وأثمرت . العلوم كلها قطرة من
 بحر ، الحكم كلها غرفة من نهج ، الأزمان كلها ساعة من دهره ، هو الأول في
 الوصلة ، هو الآخر في النبوة ، والباطن بالحقيقة ، والظاهر بالمعرفة . خرج عن
 ميم محمد وما دخل في سايه أحد (١)

ان هذا النص الملم والخطير الذي أوردته هنا ، إنما يدل على أن العلاج :
 هو أول من تجاوز في تاريخ التصوف في حبه لذات الله سبحانه إلى أول غلواته
 وهو نور محمد ، وذلك على العكس من رابعة العدوية في مدرسة البصرة وإبي
 سميد الخراز في مدرسة بغداد . فلقد شغل حب كل منهما الله تعالى قلبه حب وسوله
 أما النظرية الخلاجية فإنها تنادي بأن رسول الله عليه السلام صورتين مختلفتين .
 صورته نوراً قديماً كان قبل أن تكون الأكنان منه يستمد كل علم وعرفان - بل
 تجعل النظرية الخلاجية النور المهدى مصدر الخلق جميعاً ، فنه صدرت الموجودات
 . ومن نوره ظهرت أنوار النبوات . وما سائر الأسماء إلا صور من ذلك النور
 الأولى . وقد كانت الصورة الكاملة في سيدنا محمد غاتم النبيين ، وأول خلق الله
 الجمين . ولولاه أيضاً ما كان شمس ولا قر ، ولا نجوم ولا أنهار . ثم صورته
 هيأمرسلا ، وكأنا محدثا تعين وجوده في زمان ومكان محددين . فلو لم يمت
 محمد صلوات الله عليه كما يقول الخلاج ، لم تكتمل المحبة على جميع الخلق ، وكان
 يرجو الكفار النجاة من النار .

ولقد تطورت هذه النظرية على أيدي بعض الصوفية حاملة أسماء مختلفة كالتي رواها عند أبي بكر الكتاني الذي لقب نفسه بالفرث ، والذي لم يتحدث عنه أحد من مؤرخي التصوف المحدثين على الرغم من أهميته ، وأرجو أن أقدمه هنا على صفحات هذا الكتاب .

ولا شك في أن المخطط الروحاني الذي وضعه لنا الحلاج في هذا النص إنما يؤدي إلى نظرية عامة تتأدى بوحدة الأديان . وقد قلنا من قبل أن هذا الاتجاه قد نشأ عنده بعد أن تحقق في ظاهر الشريعة ولم يتنزه بذهب أحد من الأئمة بجملة ، وإنما أخذ من كل مذهب أصبه وأشدّه . فالحلاج يرى أن الأديان جميعها وجهات نظر إلى حقيقة واحدة ، لأن أمل كل دين قد نظرنا إلى الله نظرة تخالف نظر الآخرين ، والجميع ينشدون شيئاً واحداً . وم فذلك يحقن ، لأن الاختلاف لا بد أن يكون اختلافاً في الأسماء والألقاب ، والمقصود في الجميع لا يختلف .

والحلاج ينظر لأشكال الشماز وحروبها على أنها ليست إلا وسائل يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تتطوى عليها ، ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم أي « الصبور » .

وقد اثبتت من هذه النظرية ، نظرية علاجية أخرى في الجبر ، لأنه نتيجة طبيعية لهذه الوحدة . على أساس هذه النظرية لم يفرق الحلاج بين عصيان فرعون وكفره ، وبين إيمان موسى الرسول المرحح فمن عبان بن مساوية أنه قال : بات الحلاج في جامع دينور ومعه جماعة ، فسأله واحد منهم وقال : يا شيخ ما تقول فيما قال فرعون ؟ قال : كلمة حتى . قال : ما تقول فيما قال موسى ؟ قال :

كلا حتى ، لأنهما كلتان جرتا في الأبد كما جرتا في الأزل^(١)

بل نجد له تعبيرا آخر يصرح فيه تصريحاً تاماً يؤكد هذا الاتجاه الأخير المتصل بنظريته في الجبر المنبثقة من نظريته في الحقيقة المحمدية ، حيث يقول : « الكفر والإيمان يفرقان من حيث الاسم ، وأما من حيث الحقيقة فلا فرق بينهما » .^(٢)

ويكفي هنا أن نستشهد بهذه القصة التالية فهي توضح لنا - دون موارد - رأى الحلّاج في الأديان المختلفة . فقد روى عن عبد الله بن طاهر الأزدى أنه قال : كنت أعاصم يهودياً في سوق بغداد وجرى على لفظي أن قلت له : يا كلب . فربى الحسين بن منصور ونظر إلى شرراً وقال : لا تبج كلبك ، وذهب سريماً . فلما فرغت من المحاضرة قصده فدخلت عليه فأعرض عني بوجهه فاعتذرت إليه فرفض ثم قال : يا بني الأديان كلها لله عز وجل ، شغل بكل دين طائفة لا اختياراً فيهم بل اختياراً عليهم . فن لام أحداً بيطان ماهر عليه فقد حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية و « القدرية مجرّس هذه الأمة » (ومرة أخرى مهاجم الحلّاج المعتزلة) . واعلم أن اليهودية والنصرانية والاسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسماء مقفّارة ، والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف . ثم قال .

تفكرت في الأديان جداً عتقاً	فألقيتها أصلاً له شغب جماً
فلا تطلبن للرد دينا فإنه	يهد عن الوصل الوثيق وإنما
يطالبه أصل يبر عنه	جميع المال والمعان فيغبنا ^(٣)

١ - أخبار الحلّاج : ص ٤٨

٢ - المصدر السابق : ص ٥٣

٣ - أخبار الحلّاج : ص ٦٩ - ٧٠

ولما كان العلاج يؤمن بملعب الجبر الذي يناقض مذهب التقديرية ويخالفه فإن ذلك يقتضى منه أن يفرق بين الإرادة والأمر . ولهذا يرى العلاج - الثائر الروحى - لا يقسو على إبليس ، بل يشفق عليه فى رفضه السجود لآدم . وهذه المناسبة حاول العلاج أن يقارن بين منزلة إبليس إمام الملائكة ومنزلة محمد إمام الناس ، من الله . هذه المقارنة أدت إلى نظرية هامة جداً تدعو دعوة خطيرة يصبح فيها الاسلام اجتماعاً كاملاً للإنسانية قد غفرت لهم خطاياهم . فإلى هذه النظرية التى أشرت إليها فى الجزء الثالث . هذه النظرية عرضها لنا ماسنيون على النحو الذى تبين فيه رغبة العلاج الأساسية فى توحيد طرق العبادة عند بنى الإنسان فى روحها وحقيقتها ، لتصطدم بالعقبة الكبرى - ويعنى بها ماسنيون ، خبث الناس المنافق . وهو فى هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكى وعنوانها الكامل هو : طاسين الأزل والإلتباس فى صمة النطاوى بعكس المعانى .

يقول العلاج : إن تمت موجودين قدرهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد المحبوبة من المقل لا تبلىها ، وهما إبليس إمام الملائكة فى السماء ، ومحمد إمام الناس على الأرض . كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الطاهرة . بيد أنهما - وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة - قد توفقا فى منتصف الطريق : فإن حرصهما الملح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة من الألوهية البسيطة ، وإعلانهما الشهادة لم يكف ليان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدة . وفى « العهد » لم يها إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقرة لآدم . وفى المراج توقف محمد عند أعقاب الحريق الإلهى ، دون أن يمرر على أن

يظهر نار موسى الكبرى، والحلاج وقد تمسّل محمداً بفكره يحثه على التمتع والدخول في نار الإرادة حتى يفنى فيها، كما تحترق الفراشة المقدسة، وأن يفنى نفسه في موضوعه (وهو الله) ومحمد - قد أعاد الحج وأقام شامته، لكن بقي إتمام الإسلام وذلك برد القبلة إلى القدس، وإدخال الحج في العمرة. وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محبوبة مطوقة ومصورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آت فيه تتجاوز صلوات كل الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على محور ملائكي متجاسرة على الدخول في نزاع مع الرحمن حتى تظفر أخيراً بأن يفنى الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد شغرت لها خطاياها.

وإبليس يتوقفه الذي ذكرناه فد أثار خطايا الناس، ومحمد يتوقفه ذاك قد آخر ساعة الحساب وكانت رسالته أن يملأها. ومع هذا، فإن أولهما بلغته التي لا خلاص له منها، يحشا على تجاوز تلك الاعتاب، أعتاب السقوط الأكبر، حتى نجد المشق. والثاني بتأخير المؤقت، إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتقدموه. فكلهما إذن بمثابة صورة وحد من طبيعة صافية، يقوم عند الرصيد الذي تخلف فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التي قد دخلها في الواحد الأحد بحية من المشق غير متوقفة وغارقة على الطبيعة.

وليس معنى هذا أن العلاج يساوى هنا بين المصير النهائي لإبليس وبين المصير النهائي للنبي، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهي بطبيعتها منفصلة عن الاتحاد الصوفي) يجب أن يكون في يملوثة مع الاصطفاء النهائي للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهي مهياة لهذا الاتحاد). إن الشيطان قد أبى - في بدء العالم - أن

يحمّد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود لصورة صورته السابقة (آدم) وأصر بإرادته الخاصة على حب الألوهية التي لا مشاركة فيها ، جها كما هي جبا يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها ، عنيدا في الشهادة بهذه الألوهية وفقا لطبيعته الملائكية ، دون أن يجرؤ على الامتثال لقيصري الجديدة ، الفيض البسيط المتواضع الإلهي ، وهذا التجلي الواحد ، التجلي الذي يمثل صورة الواحد سابقة .

قال الحلاج :

جمودي فيك تهديس وعقلي فيك تهويس
وما آدم إلاك ومن في البيت إبليس

إن في الفصل بين الله وبين الخلق الذي شاء أن يظهر فيهم ، لقبولا لقيام التناقض في الله . والشیطان الذي بشر الملائكة بالشرعية ، سيبر الناس بالخطيئة وهذا التعلق المتجبر بحلال الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود مما جعله يحدث تناحية في الوجود ، ويخضع الطبيعة الانسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا ، والمضلل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق غير المكثرت لشيء أبدا حتى أنه ليقول أن هذا العلم الإلهي يحبه في لعته وهذه المفارقة التي قدمت للإسلام على هذه الصورة : صورة شيطان هو مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب في حب الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الحلاج الذي أراد أن يموت ضحية ملمونا مطرودا من حظيرة الاسلام ؟ كلا ، فإن الحلاج — وقد بقى غلظا لشرعية والأخلاق — سيموت ملمونا في قبول لمشيئة الله . بينما خدع الشيطان نفسه فأصر على الوقوف موقف العاشق الممجور المحتقر ، وكان سبب خداعه امتناعه

هن الامثال الواضح النهائي لأمر الله ، (١)

فإلى مصرع الحلاج إذن ، لنستكمل ملامح هذه الصورة التي رسمناها لأكبر شخصية صوفية في الإسلام ، بعد تعال معنى مرير ، ولنختتم به هذه الشخصية التي لعبت دورا هاما في تاريخ التصوف الاسلامي خاصة ، والتصوف العالمي على وجه العموم . فقصه مصرع الحلاج وما سبقها من عاكمة دارت أحداثها في مدينة بغداد ، يصح أي تصبح مسرحية تراجمية بطلها أسقشد في سبيل حبه لله وإنها لتعبد إلى أذهانتنا قصة انتحار سقراط ، واحيا كالحلاج ، في سبيل الوصول إلى الحقيقة .

سادسا - مصرع العلاج

إن مصرع الحلاج ليس من الأحداث العادية التي تمر عليها سريعا ، بل أنه يستمر نقطة تحول خطير في تاريخ التصوف الاسلامي عامة ، وفي تصوف الحلاج خاصة . هذه الحادثة ستظهر لنا حقيقة الموقف ، موقف خصومه منه ، وموقف شديدهم من أشفقوا عليه واعتبروه شيد الحق . وسوف تظهر لنا أيضا معالم الطريق الروحي عند هذا التأثير . نقول إذن ، إن قصة مصرعه تمة لتنهجه في التصوف ، بل إنها جزء لا يتصل عن بقية الأجزاء الأخرى التي عرضنا لها .

لقد تنبأ كثير من الصوفية بوقوع هذه الحادثة . بل إن الحلاج نفسه كان ينتظر هذا اليوم ويشير إليه كثيرا في أقواله . وهذا التنبؤ من جانب بعض الصوفية كان نتيجة حسية لأحداث جرت بين الحلاج وبينهم . بل كانت - كما يقول بعض المؤرخين نتيجة لدعاء خصومه من الصوفية عليه . من هؤلاء الجنيد وعمر بن عثمان المكي حين وقف كل منهما موقفا عدائيا من الحلاج .

أما خصومة الجنيد للحلاج فكان سببها هذا الحادث الذي رواه لنا أبو محمد الجعفي حيث يقول : ، كنت عند الجنيد ، إذ دخل شاب حسن الوجه والمنظر عليه قيصان وجلس سوية ثم قال الجنيد : ما الذي يصد الخلق عن رسوم الطبيعة ؟ فقال الجنيد : أرى في كلامك فغصلا أي خشبة تفسدها (وهذا تنبؤ من الجنيد بصلب الحلاج) فخرج الشاب حزينا وخرجت على أثره وقالت رجل غريب قد أوحشه الشيخ ، فدخل المقابر وقعد في زاوية ووضع رأسه على ركبته . فأثيت الشاب وجلست بين يديه ألاحظه وأداريه ، ثم قلت : التقي من أين ؟ قال من بيضاء فارس ، إلا أنني ربيت بالبصرة . فاعتذرت منه الجنيد فقال : ليس له إلا الشيخوخة وإنما منزلة الرجال تطلى ولا تتماطى ، (١)

ولكن هل ينسب الحلاج هذه الاساءة من شيخه ؟ إنه يريد أن يشتر في طريقه الروحي وأن يثبت للجنيّد أنه سوف يبلغ في التصوف مبلغا أن يتناول إليه صوفي آخر . حينئذ مضى الحلاج في تعديده للجنيّد وتمقّبه في مساجد بغداد ، يطالبه بأن يخرج من سلبه إلى إيجابية الدعوة الصوفية . هذه الإيجابية هي التي قتله مصلوباً - فدخل مرة مسجد بغداد ، وأبهر القاسم الجنيّد يتكلم على المنبر ، فهدف به الحلاج على مسمع من الدنيا : يا أبا القاسم إن الله لا يرضى من العالم بالعلم حتى يحده في العلم فإن كنت في العلم قارم مكافك ، وإلا فانزل فزل الجنيّد ولم يتكلم على الناس شهراً .

ويكثر تحدى الحلاج للجنيّد وبخاصة أنه سيد الطائفة وفي يده السيادة والزعامة ، فيوجه إليه بما سؤالا متمداً هادفاً عن قيمة الإلهام الباطني بوصفه قائمداً من قواعد التقوى والمادة ؟ ويرفض الجنيّد الإجابة ، ويكرر الحلاج السؤال فيسميه الجنيّد : « برسل المطامع » ، ويضحك الحلاج ساخراً (٢)

ولكن الجنيّد لا يصبر على ذلك كله ، فلم يمه حينئذ إلا أن يهاجم الحلاج جهره في غضب وفي تطرف ، ويرميه بالسر والسموذة . فمن أحمد بن يونس قال : كنا في ضيافة ببغداد فأطال الجنيّد اللسان في الحلاج وبسبه إلى السر والسموذة والتبرج ، وكان مجلساً خاصاً خاصاً بالمشايخ ، فلم يتكلم أحد احتراماً للجنيّد . فقال ابن خفيف : يا شيخ لا تطول ، ليس إجابة الدعاء والاخبار عن الأسرار من النيران والسموذة والسر فأتق الله . على تصديق ابن خفيف . فلما خرجنا أخبرنا الحلاج بذلك فضحك وقال : أما محمد بن خفيف فقد تصبب لله وسبّو جرح على ذلك . وأما أبو القاسم الجنيّد فقد قال : إنه كذب ، ولكن

قل له : « سيلم الذى ظنوا أى منقلب يتقلبون ، (١) وتعضى النصوص بين الجنيد والحلاج إلى درجة تنبأ فيها الجنيد بنبوءة الصادقة « ستقتل ، ويرد عليه الحلاج بنبوءة لا تقل فى صحتها عن صدق نبوءة الجنيد فيقول له : « نعم وستعضى على قتل ».

أما عمرو بن عثمان المكي (ت ٢٩١ هـ) فكان علة انكاره وكرامته أن الحلاج دخل مكة ولقى حمرا ، فلما دخل عليه قال له : اتقى من أين ؟ فقال الحلاج : لو كانت رؤيتك باقة رأيت كل شيء مكانه (أى الفراسة عند الحلاج) ، فان الله تعالى يرى كل شيء . فنجب عمرو وحرد عليه ولم يظهر وحشته حتى مضت مدة ثم أضحاح عنه أنه قال : « يمكن أن أنكلم بمثل هذا القرآن » (٢).

وبطينا السراج الطوسي شيئا آخر لحصرمة المكي الحلاج قائلا : « كان عمرو بن عثمان المكي عنده حروف فيه شيء من العلوم الخاصة ، فوقع في يد بعض تلامذته فأخذ الكتاب وهرب . فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال : سوف يقطع يديه ورجليه وتضرب رقبته . يقال : أن التلام الذى سرق منه ذلك الكتاب ، كان الحسين بن منصور الحلاج ، وقد هلك فى ذلك وفعل به ما قال عمرو بن عثمان » (٣).

وقد حكى ابن حجر العسقلاني عن عمرو المكي أنه كان يلحن الحلاج ويقول لو قدرت عليه أقتله ييـدى . قيل : أيش الذى وجد الشيخ عليه ؟ قال :

١ - أخبار الحلاج : ص ٩٢

٢ - المصدر السابق : ص ٣٨

٣ - السراج الطوسي : اللع ص ١٩٩

قرأت آية من كتاب الله فقال : يمكنى أن أؤلف مثله أو أنكلم به ، حكاه
التشهير في الرسالة (١)

وحكاية التشهير هي أن عمرو بن عثمان المكي رأى الحسين بن منصور يكتب
شيئا فقال : ما هذا ؟ فقال : هو ذا أعارض القرآن . فدعا عليه ومجره :
قال الشيوخ أن ماحل به بعد طول المدة كان لثناء ذلك الشيخ عليه (٢)

أما عن الحلاج فقد تم هو نفسه ، قرب هذا اليوم الذى يقتل فيه لتخلص
نفسه ويترب من ربه الذى عشقه وأحبه ففتى فيه . وكان يستطبخ الحلاج أن
يرجع عن أقواله التي أخذ بها لكي ينجو ، ولكنه رفض - كما رفض سقراط -
الهرب من السجن فدافعا عن الحقيقة . فالحلاج كان صاحب دعوة : ولا بد أن
يخلص لها وأن لا يكون نموذجاً فريداً يحتذيه تلاميذه ومريده ، حيث
اختار الحلاج الشهادة واضحاً .

والدليل على أن الحلاج قد فاض به الشوق إلى الله ، فحاول الخلاص من
نفسه التي أتمتته كثيراً ، هو ما حكاه لنا أحمد بن القاسم الواحد حيث يقول :
« سمعت الحلاج في سوق بغداد يصيح : يا أمل الاسلام أغشوني فليس يتركني
ونفسى فأبس بهما ، وليس يأخذنى من نفسى فأستريح منها ، وهذا دلال لا
أطيعه . ثم أنشأ يقول :

١ - ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان ٢٣٠ ص ٣١٤

٢ - التشهير : الرسالة ص ١٥١

حويت بكلى كل كلك ياقدسى تكاشفى حتى كالك فى نفسى
أقلب قلبى فى سواك فلا أرى سوى وحشئ منه وأنت به أنسى
فها أنا فى حبس الحياة بمنع عن الألس فاقبضنى إليك من الحبس (١)

يضاف إلى ذلك كله ما رواه عبد الرود بن سعيد بن عبد الغنى الزاهد
قال : رأيت العلاج دخل جامع المنصور وقال : أيها الناس اسمعوا منى
واحدة . فاجتمع عليه خلق كثير ، فنهى عن حب ، ومنهم منكر . فقال : اعدوا
أن الله تعالى أباح لكم دى فاقتلوني ، فبكى بعض القوم . فقدمت من بين الجماعة
وقلت : ياشيخ كيف تقتل رجلا يصل ويصوم ويقرأ القرآن فقال : ياشيخ
المعنى الذى به تحمق الدماء خارج عن الصلاة والصوم وقراءة القرآن فاقتلوني
تؤجروا وأستريح . فبكى القوم ثم ذهب فلبسته إلى دأوه وقلت : ياشيخ ما معنى
هذا ؟ فقال : ليس فى الدنيا للسليين شغل أم من قتل . فقلت له : كيف الطريق
إلى الله تعالى ؟ قال : الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد . فقلت بين . قال .
من لم يقف على إشاراتنا لم قرشه عباراتنا ثم قال :

أأنت أم أنا هذا فى إلهين حاشاك حاشاك من إثبات اثنين
فأين ذاك عني حيث كنت أرى فقد تبين ذاتى حيث لا أبين
بين وبينك إني يزاحمى فأرفع بإيبيك إني من البين

فقلت له : هل لك أن تشرح هذه الآيات ؟ قال لا يسلم لأحد مماها
إلا رسول الله استحقاقا ولي تبعاً ، (٢)

١ - أخبار العلاج : ص ٥٧ - ٥٨

٢ - المصدر السابق : ص ٧٥ - ٧٦

وهكذا يقترب اليوم الموعود الذي ينتظره الحلاج بصبر فارغ ، وطرب نازع ، وشوق لجوج ، اليوم الذي تخلص فيه نفسه ويستريح من عذابها ، اليوم الذي لا يكون فيه حجاب بينه وبين ربه . حيث بثباً الحلاج بأنه سوف يصلب ، والشاهد على ذلك قول أحد بن فارك :

« كنا بنها ونسمع الحلاج وكانت يوم النوروز . فسمنا صوت البوق فقال الحلاج : أى شيء هذا ؟ فقلت يوم النوروز . فتأوه وقال : متى نوروز ؟ فقلت : متى تعنى ؟ قال : يوم أصلب . فلما كان يوم صلبه بعد ثلاث عشرة نظر إلى من رأس المزرع وقال : يا أحمد نوروزنا ، فقلت : أيها الشيخ ! هل أتخفت ؟ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) قال : بلى ! أتخفت بالكشف واليقين ، وأنا بما تخفت به خجل غير أنى تعجلت الفرح (١) .

فلنمن إذن في تاريخنا للمواد والاختبار التي دارت حول شخصية الحلاج حتى نصل إلى اليوم المشهود ، يوم مصرع الحلاج . فنقول نقلاً عن الخطيب البغدادي أن الحلاج أقام ببغداد في أيام المقتدر بأفه بصحب الصوفية وينسب إليهم ، والوزير إذ ذاك هو حامد بن العباس . فأنهى إليه أن الحلاج قد أثر وموه وأكسب قلوب جماعة من الحشم والحجاب في دار السلطان وكذلك غلمان نصر القشوري الحاجب . وسبب ذلك أنه كان يحكي الموق . وأن الجن كانوا يخدمونه ويحضرون ما يختاره ويشتهي . وأظهر أنه قد أسي عدة من العلويين . وأظهر أبو علي الأواريسي لعل بن عيسى أن محمد بن علي التتائي - وكان أحد الكتبة - ببسب الحلاج . وأنه يدعو الناس إلى طاعته . فوجه علي بن عيسى إلى محمد بن علي التتائي من كبس منزله وقبض عليه ، وأخذ علي بن عيسى بقرره

حتى أقر أنه من أصحاب العلاج ، وحل من داره إلى على بن عيسى دفاتر ورقاعا بخط العلاج . فالتقى حامد بن العباس من المقتدر بالله أن يسلم إليه العلاج ومن وجد من دعاته . فرفع عنه نصر الحاجب وكان يذكر عنه الميل إلى العلاج ، فجرد حامد في المسألة . فأمر المقتدر بالله أن يدفع إليه ، فقبض واحتفظ به . وكان يخرج به كل يوم إلى مجلسه وينسقطه لينطق عليه بشيء يكون سبيلا له إلى قتله ، فكان العلاج لا يزيد على إظهار الشهادتين والتوحيد وشرائع الاسلام .

ولما لم يجد الوزير طريقا إليه ، وكان يخشى منبه الأمر لما كان العلاج من النفوذ حتى في رجال الدولة وقراد الجيش ، عمد إلى تأليفه بضمها وكانت مواد الانتهام كإيلي :

١ - مراسلاته السرية مع القرامطة أعداء الخلافة العباسية والدولة ، وهو أم هذه التهم في رأي لأنه سبب سياسي يخشاه الخلفاء والحكام وهو السبب الحقيقي لإعدامه .

٢ - اعتقاد طلابه بالوحيته ، واعتقد أن العلاج لا ذنب له في ذلك على الإطلاق .

٣ - قوله : أيا الحق ، وقد بينت حقيقة هذا القول في الجزء الرابع ورأينا كيف يمكن أن نقوله تأويلا حسنا ونحمله على المعنى الموافق للكتاب والسنة .

٤ - أن الحج ليس بمرض ديني هام ، وهو السبب المباشر الذي أدين به العلاج وأعدم بسببه .

علينا إذن أن نقتنع كل مادة من هذه المواد الأربع لنصل في النهاية إلى الحقيقة التي يجب علينا أن نعتمد عليها في فهم شخصية الحلاج ، وفهم الطريق الروحي سنده ، ومعرفة سبب ثروته الروحية في الإسلام .

أولاً : أما عن التهمة الأولى ، فقد ذكر ابن خلكان أنه وجد في كتابه الشامل في أصول الدين تصنيف العلامة أمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن الشيخ أبي محمد الجويني ، فصلاً ينفى ذكره هنا ، والتفيه على الرم الذي وقع فيه . فإنه قال أن ثلاثة تواصوا على قلب الدولة ، والتمرض لأفساد المملكة ، واستطاف القلوب واستأثرت ، وإرتاد كل واحد منهم قطراً : أما الجنابي فأكتاف الاحياء وابن المقفع توغل في أكتاف بلاد الترك ، وارتاد الحلاج قطر بغداد فحكم عليه صاحبها بالملكه والقصور عن درك الأمانة لبعد أهل العراق عن الانخداع .

وهنا يكشف ابن خلكان التناقض الموجود في هذه القصة ويؤكد لنا أن هذا الكلام لا يستقيم عند أبواب التواريخ وذلك لعدم اجتماع الثلاثة المذكورين في وقت واحد : أما الحلاج والجنابي فيمكن اجتماعهما ، لأنهما كانا في عصر واحد ، ولكن لا أعلم هل اجتماعهما أم لا . والمراد بالجنابي هو أبو طاهر سليمان بن بهرام القرطبي ، رئيس القرامطة . وحديثهم وحروبهم وخروجهم على الخلفاء والملوك مشهور (١) . أما عن ابن المقفع فقد قتل سنة ١٤٥ هـ فيسجد لإذن اجتماعهما ، وكان قبل الحلاج بمدة طويلة في أيام السفاح والنصور .

(١) ابن خلكان : وفیات الاعيان ١٣ ص ٢٠٨

أما ابن كثير فيحاول أن يصحح موقف إمام الحرمين ؛ ويعطينا موقفاً آخر غير موقف ابن خلكان حيث يذهب إلى أن إمام الحرمين ربما قصد بقوله هذا أنه أراد ابن المقفع الحرساني الذي ادعى الريوية وأورق العمر واسمه عطاء ، وقد قتل نفسه بالسيف سنة ١٦٣ هـ . ولا يمكن اجتماعه مع الحسلج أيضاً . وإن أردنا تصحيح كلام إمام الحرمين فنذكر ثلاثة قد اجتمعوا في وقت واحد على إخلال الناس وإفساد العقائد كما ذكر ، فيكون المراد بذلك الحلاج وهو الحسن بن منصور الذي ذكره ، وابن السمعاني يبنى أبا جعفر محمد بن علي . وأبو طاهر سليمان بن أبي سعيد الحسن بن بهرام الجنابي القرمطي الذي قتل الحجاج وأخذ الحجر الأسود ، وطعن زمزم ونهب أستان الكعبة . فغزاه . يمكن اجتماعهم في وقت واحد ، (١) . وقد وقعت أحداث القرمطي هذا سنة ٣١٧ هـ .

ويذكر جاب شيمي آخر عند الحلاج ، فكان فيما عاظه به حامد - أول ما حل إليه : « ألسنت تعلم أنني قبضت عليك بدور الراسي وأحضرتك إلى واسط . فذكرت في دفعة أمك المهدي ، ، وكان في الكتب الموجودة بجانب من مكاتباته أصحابه النافذين إلى النواحي وتوصيتهم بما يدعون الناس إليه وما يأمرهم به من نفلهم من حال إلى أخرى ، ومرتبة إلى مرتبة حتى يبلغوا الغاية القصوى وأن يخاطبوا كل قوم على حسب عقولهم وأفهامهم ، وعلى قدر استجابتهم وانقيادهم . وجوابات لقوم كاتبه بالفاظ مرموزة لا يعرفها إلا من كتبها ومن كتب إليه ، ومدارج فيها ما يجري هذا الجرى ، وفي بعضها صورة فيها اسم الله تعالى مكتوب على تصويج ، وفي داخل ذلك التصويج مكتوب

على عليه السلام كتابة لا يقف عليها إلا من تأملها (١).

ويتضح من هذا كله أن أكبر تهمة وجهت إلى الحلاج وسببت قتله ، هي تهمة القرمطية ، ويعتقد أن هذا هو سر قتله لا غير ذلك . فدعوة كهذه تقض مضجع خلفاء بني العباس ووزرائهم . فلا يبعد أن يكون الخليفة العباسي المعتدل ووزيره حامد قد رتباً هذه المؤامرة ضده ، وزوروا الشهود ، واستمنا القضاء على قتله . وإلا فما بالمم تركوا الصوفية الآخرين كالجنيد وأبي يزيد البسطامي وضي النون المصري من غير قتل . فهي مسألة سياسية بحته اتخذت شكلاً دينياً لطعنهم أن الدين أفضل في العموم من السياسة .

١١ : أما التهمة الثانية فيظهر فيها الوضع والتلفيق فقد قيل أن بنت السامري صاحب الحلاج وزوجة ابنه سليمان قد شهدت عليه وروت قصة غريبة وقعت لها من الحلاج وابنته فقالت : لما أصبحنا نزلت إلى الدار ومعي بنته ونزل هو ، فلما صار على الدرجة بحيث يراها وراها قالت بنته : أسجدى له ، فقلت لها : أو يسجد أحد لغير الله ؟ . وسمع كلامي لما فقال : نعم ؛ إله في السماء وإله في الأرض . . . (٢)

وكان حامد قد سعى إليه بقوم أنهم يستفدون في الحلاج الإلهية ، فقبض حامد عليهم وبناظرهم فاعترفوا أنهم من أصحاب الحلاج ودعائه ، وذكروا لحامد أنهم قد صبح عديم أنه إله ، وأنه يحيى الموتى . وكاشفوا الحلاج بذلك فجمده وكتبه وقال : أمر ذباؤه أن ادعى الربوبية ، أو النبوة ، وإنا ما نرجل أعبد

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٥ - ١٣٦

(٢) المصدر السابق : ص ١٣٥

الله وأكثر الصوم والصلاة وفعل الخير . ولا أعرف غير ذلك (١) .

قلت : أما التهمة الثالثة فقد تكلمنا عنها كثيراً وبيننا كيف يمكن تأويلها على نحو يتفق مع تعاليم الشرع . ورأينا أيضاً كيف حاول النزال أن يفتقر من هذا القول الذي تقوه به الحلاج في شطحة من شطحياته وفي سكرة من سكراته ، ففنى عن نفسه ولم يبق إلا باقه . فإذا تحدث أو تعلق أو نظر أو سمع أو مشى فإنما يفعل ذلك كله باقه .

أخيف إلى ذلك أيضاً أن الجنيد لم يستغ هذا القول وهو : أما الحق من الحلاج . فقد قيل أن الحلاج قال يوماً للجنيد : « أما الحق » . فقال له الجنيد أمت الحق ، أى خيبة فقد فطرت فرائده حتى صلب بعد ذلك . (٢)

ومن الغريب حقا أن يقف الجنيد هذا الموقف العدائي من الحلاج وينكر عليه شطحياته ، ثم يراه يقف - في نفس الوقت - من شطحيات أبي يزيد البطاي موقف المدافع لأنه كان من المعجبين به . وربما يرجع السبب في ذلك إلى الحجة الشديدة التي أثبتت على شطحات الحلاج . فقد أورد لنا صاحب كتاب « اللع » طرقاً من تفسيرات الجنيد لسطحات أبي يزيد البطاي وقد شرحها الجنيد وحلها بحيث ينق ما يرم ظاهرها ، إذ رأى أن الحال القصوى التي بلغها أبو يزيد قد أفضت به إلى التثوء ببارات قل من يستطيع فهمها ويعرف معناها ويدرك مستقاهما ، ومن لم يسر غورها يردد ما وينكرها (٣) .

(١) المصدر السابق : ص ١٢٢

(٢) الانفرايين : التمهيد ص ٧٨

(٣) السراج الطوسي : القح ص ٤٥٩ - ٤٦٠

وأيضا : أما التهمة الرابعة والأخيرة فهي تتمثل إتصالا وثيقاً بمنهج الحلاج في التصوف ونظرته إلى الثرية على أساس باطنى . ولم يكن هذا الانجساف الباطنى قاصراً على الحلاج ، بل هو موجود عند أشهر صوفية الإسلام عامة ومدرسة بغداد خاصة . فأبو سعيد الخراز (ت ٢٨٦ هـ) مثلاً قد وصف أدب الصلاة وانه يخرجها عن مظهرها الخارجى ، وعن أن تكون مجرد حركات قيام وقعود وهجود ، حيث يقول الخراز : « إذ رفعت يديك في التكبير فلا يكن في قلبك إلا التكبير » (أى الله تعالى) ، ولا يكن عندك في وقت التكبير شيء أكبر من الله تعالى : حتى نفس الدنيا والآخرة في كبريائه . ومعنى قوله هذا — كما يقول السراج الطوسي — أن العبد إذا قال الله أكبر ويكون في قلبه شيء غير الله فلا يكون صادقاً في قوله الله أكبر . ثم يقول الخراز : « وفيه المسلم الجليل لأهل العلم ، وإذا ركع فالأدب في ركوعه : أن يتصب ويدنو ويتدل حتى لا يبقى فيه مفصل إلا وهو متصب نحو العرش ، ثم يطم الله تعالى حتى لا يكون في قلبه شيء أعظم من الله عز وجل ، ويصغر نفسه حتى يكون أقل من المياه . فإذا رفع رأسه وحده الله يعلم أنه هو يسمع ذلك ، وإذا سجد فالأدب في سجوده : أن لا يكون في قلبه عند السجود شيء أقرب إليه من الله تعالى ، لأن أقرب ما يكون العبد من ربه عند السجود ، فيجب أن يزعمه من الاستعداد بلسانه ، ولا يكون في قلبه أجل منه ، ولا آخر منه ، ويتم صلاته على هذا . ويكون معه من الخشعة والمهابة ما يكاد يذوب . ولا يكون له في صلاته شغل أكثر من شغل بصلاته حتى لا يشغل بشيء غير الذي هو بين يديه في صلاته وكذلك إذا تشهد ودعا وسلم . كل ذلك يتقل ما يقول وما يخاطب ولن يخاطب ، حتى يخرج من الصلاة بالبعد الذي قد دخل في الصلاة (١) .

والنموذج الآخر من التأويل لبعض أركان الإسلام نجده عند ابن القاسم الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) . فالصلاة عند الخراز هي كالحج عند الجنيد الصوفي الألمى ، يعتبر مرءا وهواء إن لم تصاحب حركات القلب شعائره المتعاقبة التي يشتغل عليها . فالرجل إلى الحج - عند الجنيد - هو الرجل عن جميع الذنوب . وقطع مراحل الحج ، هو قطع الطريق مرحلة مرحلة إلى الله . وخلع الثياب للأحرام هو خلع صفات البشرية . والوقوف بركة هو التأمل في الله لحظة واحدة . والإفاضة إلى المزدلفة وقضاء المناسك هي رفض جميع الأغراض الجسدية . والطواف بالبيت هو إدراك الجمال الإلهي في بيت الطهر . والسعي بين الصفا والمروة هو إدراك لصفاء المروءة . وزيارة متى هي ذهاب جميع الغنى . ونحر القربان هو نحر لأسباب متاع الدنيا . وري الجمار هو رى ما يصيب الحاج من أفكار جسدانية .

فما هو إذن موقف الحلاج من أركان الإسلام وذلك بعد أن رأينا موقفه ، كل من الخراز والجنيد . فقد رأينا كيف يحاول أبو سبيد الخراز أن يعطي الصلاة معنى رمزيا وباطنيا إلى جانب مظهرها الشرعي الذي يستمد على حركات الجوارح . ومن بعده حاول أبو القاسم الجنيد أن يعطينا صورة روحية لمناسك الحج المختلفة يكاد يخرجها عن معناها المرسوم في أذهان العامة . أقول إذن ، أن التهمة الرابعة التي تنحصر في أن الحج ليس بفرض ديني ملم ، والتي أدعى بها الحلاج ، ليست من الأسباب الحقيقية التي أدت إلى منته . بل كانت - في اعتقادي - هي السبب المباشر الذي استلزم عن طريقه الوزير حامد بدهامه ومكره أن يستغلها حتى يشهد القوم من جميع الفئات عند الحلاج . وقبل أن أتكم من هذه التهمة فإنها علينا أن نعرض لنوع آخر من التأويلات

الباطنية التي حاولوا العلاج - في نظر بعض المؤرخين - بالنسبة لبعض
أركان الاسلام .

فقد قيل أنه قد وجد للعلاج بعض الكتب التي تحترق مثل هذه التأويلات
منها : أنه إذا صام الانسان ثلاثة أيام بلياليها ولم يضر وأخذ في اليوم الرابع
ورقات هندباء وأطهر عليها أغناه عن صوم رمضان . وإذا صلى في ليلة واحدة
وكتبتين من أول الليل إلى الفداء أغتته عن الصلاة بعد ذلك . وإذا تصدق في
يوم واحد بجميع ما ملكه في ذلك اليوم أغناه عن الزكاة . وإذا صار إلى قبور
الشهداء بمقابر قريش فأقام بها عشرة أيام يصلي ويدعو ويصوم ولا يضر إلا
على شيء يسير من خبز السمير والملح الجريش أغناه ذلك عن العبادة باقى عمره (١) .
ويلاحظ على هذا كله أن من نقله إلينا هو ابن الجوزى السلفي المعروف
بكرهه التصوف .

أما تهمة الحج فقد قيل أنهم وجدوا له كتابا حكى فيه أن الإنسان إذا أراد
الحج ولم يمكنه ، أفرد في داره بيتا لا يلحقه شيء من التجاسة ، ولا يدخله
أحد ، ومنع من تطرقه . فإذا حضرت أيام الحج طاف حوله طوافه حول البيت
الحرام . فإذا انقضى ذلك ، وقضى من المناسك ما يقضى بمكة مثله ، جمع ثلاثين
شيا وعمل لهم أمرا ما يمكنه من الطعام وأحضرهم إلى ذلك البيت ، وقدم إليهم
ذلك الطعام وتولى خدمتهم بنفسه ، فإذا فرغوا من أكلهم وغسل أيديهم ،
كما كل واحد منهم قيسا ودفع إليه سبعة دراهم ، فإذا فعل ذلك قام له مقام
الحج (٢) .

(١) ابن الجوزى - المنتظم ج ٦ ص ١٦٣

(٢) الخليلي البغدادي - تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٣٨

وهذا الحج هو ما يعرف باسم « الحج بالهمة » ولعله كان نوطاً من المعراج الروحى الذى يوجد عند أن يزيد البطائى فى بعض شطحاته . ويلاحظ أيضاً أن الحج الشرعى هو الغرض الوحيد فى الشريعة الاسلامية ، الذى تجوز فيه النيابة ، أى ينوب إسان عن آخر فى أدائه : وقد حاول الوزير بناء على المذهب الخلائجى فى الاستثناء عن الحج ، أن يشبه أمره بأمر القرامطة التائبين الذين أرادوا هدم الكعبة .

وبعد هذه الاتهامات كلها - وبخاصة التهمة الأخيرة - والإنتها - من محاربتنا ربط كل واحدة منها بالأخرى ، انتفت أبو عمر القاضى إلى الخلاج وقال له : من أين لك هذا ؟ قال : من « كتاب الإخلاص » الحسن البصرى فقال أبو عمر : كذبت يا حلال الدم ، قد سمعنا كتاب الإخلاص للحسن البصرى بمكة ، وليس فيه شيء مما ذكرته . فلما قال أبو عمر كذبت يا حلال الدم ، قال له حامد : أكتب بهذا . فتشاغل أبو عمر بخطاب الخلاج ، فأقبل حامد يطلبه بالكتاب بما قاله ، وهو يدافع ويتشاغل إلى أن مد حامد الدواة من بين يديه إلى أبي عمر ، ودعا بدرج ورفعه إليه وألح عليه حامد بالمطالبة بالكتاب إلخاحاً لم يمكنه منه المخالفة ، فكذب بأحلال دمه ، وكتب بعده من حضر المجلس .

ولما تبين الخلاج ما وقع عليه اختيار المجلس ، نطق بقوله المشهور الذى أشرت سابقاً إليه والذي يجمنا ويدعونا إلى أن ننسبه إلى المتصوفة السنيين حيث قال : ظهري حى ، ودمى حرام ، وما يحمل لكم أن تأكلوا حل بما يبيحه ، واعتقائى الاسلام ، ومذهبي السنة ، وتفضيل أبى بكر وعمر وعثمان وحلى وطلحة والزبير وسعد وسعيد وعبد الرحمن بن عوف وأبى عبيدة بن الجراح ، ولما كتب فى السنة موجودة فى الوراقين ، فاقه الله فى دى . ولم يزل يردد هذا القول

والقوم يكتبون خطوطهم إلى أن استكملوا ما احتاجوا إليه ونهضوا عن المجلس. ورد الحلاج إلى موضعه الذي كان فيه ودفع حامد المخضر إلى الكاتب وأخبره بأن يكتب إلى المعتز بالله بخبر المجلس وما جرى فيه ، ويفذ الجواب عنه .

وبعد تردد استمر ثلاثة أيام جاء الجواب من الخليفة بأن القضاة إذا كانوا قد أقرروا بقتله ، وأباحوا دمه ، فلتحضر محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة ، وليتقدم إليه بفسله وضربه ألف سوط ، فإن تلف تحت الضرب وإلا ضرب عنقه . فرح حامد بهذا الجواب وزال ما كان عليه من الاضطراب وأحضر محمد بن عبد الصمد وأقرأه إياه ، وتقدم إليه بفسل الحلاج ، فامتنع من ذلك وذكر أنه يخشى أن يتزوج ، فأعله حامد أنه يمتع معه أحد غلمانه حتى يصيروا به إلى مجلس الشرطة في الجانب الغربي ، ووقع الإتفاق على أن يحضر بعد عشاء الأخيرة ومعه جماعة من أصحابه ، وقوم على بنال مؤكفة يحبرون بحري الساسة ، ليحمل على واحد منها ويدخل في غمار القوم . وأوصاه أن يضربه ألف سوط ، فإن تلف حر رأسه واحتفظ به وأحرق جسده ، وقال له حامد : إن قال لك أجرى لك الفرات ذهباً وفضة فلا تقبل منه ولا ترفع الضرب عنه فلما ركب غلمان حامد مع محمد بن عبد الصمد صاحب الشرطة حتى أوصلوه إلى الجسر انصرفوا ، وبات هناك صاحب الشرطة ووجاله المجتمعون حول المجلس .

فلما أصبح يوم الثلاثاء لمست بقين من ذي القعدة (سنة ٥٢٠ هـ) أخرج الحلاج إلى رحبة المجلس وأمر الجلاد بضربه بالسوط ، واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم ، فضرب إلى تمام الألف سوط وما استغنى ولا تأوه . بل لما بلغ ستائة سوط ، قال لمحمد بن عبد الصمد : أَدعِني إليك فإن عندي نصيحة تعادل فتح القسطنطينية ، فقال له محمد : قد قيل لي أنك ستقول هذا وما هو أكثر

منه ١ وليس إلى رفع الضرب منك سبيل ولا بلغ ألف موطئ قطع يده ثم رجه ، وحر رأسه وأجرت جثته . ولما صارت وماذا أقيت في دجلة ، ولصب الرأس يومين ببغداد على المسرح ثم حمل إلى خراسان وطيف به في النواحي . وأقبل أصحابه بعد أن أنضم برجوعه بعد أربعين يوماً . واتقوا أن زادت دجلة في تلك السنة زيادة فيها فغل ، فادعى أصحابه أن ذلك بسبه ، ولأن الرماح عالج الماء . وزعم أصحاب الحلاج أن المضروب عند الحلاج أتى شبه طيه (وهذا الانحاء يذكرنا بما حدث للسبح عليه السلام) . وادعى بعضهم أنهم رأوه في ذلك اليوم بعد الذي طابوه من أمره والحال الذي جرت عليه ، وهو راكب جهواً في طريق التبروان ففرحوا به ، وقالوا لهم مثل هؤلاء البقر الذين ظنوا أني أنا المضروب والمقتول ، وزعم بعضهم أن أداية حولت في صورته . وكان نصر الحاجب بعد ذلك يظهر الرثى له ويقول إنه مظلوم ، وإنه رجل من البساده ، وأحضر جماعة من الوراقين وأحلفوا على أن لا يبيعوا شيئاً من كتب الحلاج ولا يشتروها (١) .

وبعد : فهذه قصة مصرع الحلاج ومأساته التاريخية التي ألارت القوم وجعلتهم يلتفتون حولهم ويمسكون بمبادئه ويشيرون حولهم الأساطير المخطئة ولكن بقي أماناً حتى تستكمل ملامح هذه القصة التاريخية التي تمثل حلقة هامة من حلقات الفكر الإسلامي التي لا يمكن لنا أن نغفل من شأنها .

بني أماناً أن نتبع الكلمات التي تعلق بها الحلاج - التأثير الروحي في الإسلام - ونقلها إلينا شهود يوم مقتله . وهذه الكلمات إن صحت من الناحية التاريخية ، فإنما ستفسر لنا حقيقة التعريف عند الحلاج ، وتؤكد لنا صدق أحواله .

فبدأ بما حدث بين الخلاج وصديقه السبل الذي أنكر حاله نصف إنكاراً تاماً.
 حاكته . فقد سئل السبل عن بعض أقوال الخلاج المشفرة بالربوبية فكان جوابه :
 « من يقول هذا يمنع » . ولم يكن جوابه هذا إلا عناية أن يشتم مع الخلاج .
 هذه الحادثة التي وقعت بينهما سنتين منها حقيقة موقف الخلاج من التوحيد ، فمن
 إبراهيم بن فائق قال : لما أتى بالحسين بن منصور ليعلم برأى الخشبة والماسير
 فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه . ثم التفت إلى القوم فرأى السبل فيما بينهم فقال له
 يا أبا بكر هل معك سجادة ؟ فقال : بل يا شيخ . قال : افرشها لي . فرشها فصل
 الحسين بن منصور عليها ركعتين وكنت قريباً منه . فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب
 وقوله تعالى « لتبلونكم بشيء من الخوف والجوع » . وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب
 وقوله تعالى « كل نفس ذائقة الموت » . فلما سلم منها ذكر أشياء لم أحفظها
 وكان مما حفظته : اللهم إنك المتجلى عن كل جهة ، المتجلى من كل جهة . بحق قيامك
 بحق ، وبحق قيامي بحقك . وقيامي بحقك يغضاف قيامك بحق . فان قيامي
 بحقك ناسوتية ، وقيامك بحق لا هووتية . وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في
 لاهوتيتك (أي الفناء وليس الاتحاد كما يدعي البعض) غير عاجزة إياها ، فلا هووتيتك
 مسئولية على ناسوتيتي غير عاسة لها (وهذا يبرهن نظرية الجبر وليس نظرية
 الحلول كما يدعي أعداء الخلاج) وبحق قدمك على حدثي ، وحق حدثي تحت
 ملايس قدمك ، أن ترزقني شكر هذه النعمة التي أنعمت بها علي ، حيث غيبت
 أعياري عما كشفت لي من طامع وجهك وحرمت على غيري ما أبحت لي من
 النظر في مكتوباتك . وهؤلاء عبادك قد اجتمعوا لقتل نصيبك ولديك وتقربا
 إليك . فاعف عنهم ، فانك لو كشفت لهم ما كشفت لي لما فعلوا ما فعلوا ، ولو سرت
 عن ماسرت عنهم لما أبليت . فلك الحمد فيما قبل ، ولك الحمد فيما تريد ، ثم سكنت
 وما جئني سرا . فتقدم أبو الحارث السيف فطعمه لكمة شتم وأنه وسال الدم على

شبه . فعاح السبل وعرق ثوبه (١)

وقد حرص السبل كل الحرص على الأيوح ببره فلم يقتل مستخدماً مبدأ
التقية وكثيراً ما كان يقدم النصيحة لصديقه الحلاج أن يستوراه الرمز وأن يحمل
علاقته بربه في مقام السكر دائماً . وهذا المنهج السلي عند السبل يؤكد قوله حين
وقف على الحلاج وهو مصلوب : ألم تنك عن العالمين (٢) .

ولا شك أن الفترة التي سبقت قتل الحلاج ، أي عندما كان مصلوباً قد
شهدت مرحلة من أهم مراحل الطريق الروحي عنده . فقد فاضت نفسه
وامتلاء قلبه بحبه لله فطلق لسانه بأجل الببارات التي لم يسأها على مر الدهور
والصور . فلما صلب الحلاج قال : « إني إني أصبحت في دار الرغائب أنظر
إلى العجايب ، إني إنك تتورد إلى من يؤذيك ، فكيف لا تتورد إلى من يؤذي
فيك ، . بل إنه لما أخرج مني يتخبر في قيده وهو يشد ويقول :

لدي غير منسوب . . . إلى شيء من الحيف
سقاني من . . . ل ما يشرب من . . . ل الحيف بالحنيف
فلما دارت الكأس . . . دما بالنطق والسيف
كذا من يشرب الراح . . . مع التين في الصيف

ثم قال : « يستعمل بها الذين لا يؤمنون بها . والذين آمنوا مشفقون منها
ويعلمون أنها الحق ، الآية ، ثم ما نطق بعد ذلك حتى فعل به ما فعل .

وثمة رواية أخرى تقول أن آخر كلمة تكلم بها الحسين بن منصور عند قتله
وصليه هي قوله : « حسب الواحد أفراد الواحد » (٣) . فهي عبارة بمثابة إعلان

عن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية . والدليل على ذلك أنه مامع بهذه الكلمة
أحد من المشايخ^(١) لإلوق له واستحسن هذا الكلام منه على حد قول الخطيب
البغدادي^(٢) .

وتستمر الحوادث مؤكدة لإيمان العلاج بربه وتوحيده له ، وهذا شاهد
إثبات على ما نقول . فقد ذكر لنا أبو العباس بن عبد الميرز أنه كان أقرب
الناس من العلاج حين ضرب وكان يقول مع كل سوط : أحد ، أحد^(٣) ،
وهذه الحادثة إنما تذكرنا بما وقع في الصدر الإسلامي الأول . فقد قيل أن ورقة
بن نوفل كان يمر ببلال مؤذن الرسول ﷺ وهو يذنب وهو يقول أحد أحد
فيقول ابن نوفل ، أحد أحد انه يابلل .

أما أبو العباس أحد بن خيل بن عطاء (٣٠٩ هـ) وهو صديق العلاج وقف
بجانبه في محنته ، وكان يصوب اعتضاده . فقد سأله الوزير حامد (وهو عدو
العلاج الأول) عن رأيه في أنوال العلاج فكان جوابه : « مالك ولهذا ، عليك
بما يصيب له من أخذ أموال الناس وظلمهم وقتلهم ، مالك ولكلام هؤلاء السادة ،
فأمر الوزير بضربه ، فلما زال يضرب حتى سال الدم من منخرجه وحمل إلى منزله .
فقال أبو العباس : اللهم أقتله ، وأقطع يديه ورجليه . ومات أبو العباس بعد
ذلك بسبعة أيام أي قبل العلاج بخمسة عشر يوماً) وقتل حامد بن العباس
(الوزير) أقطع فقه وأوحشا ، بعد أن قطعت يده ورجلاه ، وأحرق داره ،
وكانوا يقولون أدر كنه دعوة أبي العباس بن عطاء (٣) . وأقول أنا أنه قد نال
جوازه ما قبله بالعلاج .

(١) الخطيب البغدادي : ص ١٢١ - ١٢٢

(٢) المصدر السابق : ١٣١

(٣) المصدر السابق : ص ١٢٨

هذا هو موقف أصدقاء الحلاج من تصوفية ، بنى موقف أحد الفقهاء وهو
 أبو المباس بن سريج (القاضى) فكان إذا سئل عنه يقول : هذا رجل قد خفى
 على حاله وما أقول فيه شيئاً . ويعطينا الديار بكرى مثالا لهذا الموقف الذى
 يجب أن يسير على هديه كل مسلم مؤمن قبل أن يطلق أحكامه على غيره من
 المسلمين فيقول : « وهذا شبيه بكلام عمر بن عبد العزيز قد سئل عن رجل ومعاويه
 فقال : دماؤهم قد طهر الله منها سيوفنا ، أفلا يطهر من الخوض فيها السنننا . »
 ويعلم الديار بكرى على هذا بقوله : وهكذا ينبغي لمن يخاف الله تعالى أن لا
 يكفر أحداً من أهل القبلة بكلام يصد منه يحتل التأويل على الحق والباطل ،
 فان الإخراج من الاسلام عظيم ، ولا يسارع به إلا جاهل » (١) .

وثمة رواية أخرى تعطينا موقفاً إيجابياً لابن سريج القاضى والفقير يختلف
 عن موقفه السلبي السابق ، فمن إبراهيم بن شيبان قال : دخلت على ابن سريج يوم
 قتل الحلاج فقلت : يا أبا المباس ما تقول فى فتوى هؤلاء فى قتل هذا الرجل ؟
 قال : لعلمهم نسوا قول الله تعالى : « تقتلون رجلاً أن يقول ربى الله » .

وقال الواسطى : « قلت لابن سريج : ما تقول فى الحلاج ؟ قال : أما أنا أراه
 حافظاً للقرآن طامساً به ، ماهراً فى الفقه ، عالماً بالحديث والأخبار
 والسنن ، صائماً الدهر ، قائماً الليل يخط ويكتب ويحكم بكلام لا أفهمه فلا
 أحكم بكلمه » (٢) .

هذه هى الصورة الاسلامية الحقة التى ينعكسها التاريخ ويصوره فيها الحلاج
 متأثراً من توارى الفكر الاسلامى فى أرقى منابها ألا وهو الطريق الروشى الذى لم

١ - الديار بكرى : تاريخ الخيس - ٢ ص ٢٧٩

٢ - أخبار الحلاج : ص ١٠٦-١٠٧

يُهدد من قبل شهيدا مثل الحلاج . فان مضرعه وماداو حوله من اعتقادات وأساطير ، إنما يذكركمنا — على حد قول ماسنيون — بما حدث للمسيح . فقد ادعى هذا المستشرق أن الحلاج قد حقق أسطورة جبل الجبلية ، على حد قول أحد رجال الدولة التركية لاحدى المسيحيات بلهجة لا تخلو من التهمك ، وذلك لأن المسيح عند المسلمين ، لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب . ومنعنى حياة الحلاج كله ، ومناظر عما كنه كلها تحمل الحلاج يشبه المسيح ظاهريا . لكن أكان على شعور بهذا إيمان حياته ؟ (١) .

لا بد أن تكون الاجابة هنا على هذا السؤال وفق العقيدة الدينية الاسلامية في تصويرها للمسيح . ولهذا فان إجابتي تختلف تماما عن إجابة ماسنيون التي يقول فيها أن انتظار الحلاج للمسيح ، والمهاكم ليبدو في مواقفه منذ ولده ، في مكة حتى حريقه العلن باسم المسيح حتى النار المقدسة التي أحسنت في يوم السبت المقدس بمدينة القدس . (٢) .

أما الجواب عندي فهو أن الحلاج لم يرض لنفسه أن يكون شيئا للمسيح ، وذلك لعله الاسلامي الحقيقي بأنه لم يصلب ولم يقتل . إذن ، أليس هنالك في الاسلام من يكون نموذجيا حيا ومثالا بطوليا يحتذيه الحلاج ويتشبه به ؟ إن هذا هو ما حدث بالقتل وبقدره ما قاله أحد الشعراء بذلك على لسان الحلاج واصفا حاله :

١ - عبد الرحمن بدوي : شخصيات قلقة ص ٩١

٢ - المصدر السابق : ص ٩١

١٢ الحسين أنا العلاج يا قراء	..	ذوبت سندانهم من عظم وراهان
أنا الذي شاع ذكرى بالله الأعلى	..	حلت قطني بقنواي وإيمان
أقنوا على وقالوا قد طنى وبني	..	ساشامن البغي لك صرت رباني
أصبح فيهم كصاح الفتي البدوي	..	وأهدم بندق ما غلى لما أركان
لكن سمعت رجال الله قائله	..	لست شيداً كما مات ابن عفان
والخضر واقف قبالي لا يكلني	..	والأربعين يقولون هكذا كان
حتى أن القطب والاقطاب تبعه	..	ملائمته وم يسلون قرأني
وهذه قصة العلاج قد فرغت	..	م أعرقه وكانوا الكل عيان
بعد الصلاة على المختار سيدنا	..	خير البرية بم من حمل عدنان
والمسلمين عليهم دائماً أبدا	..	منى سلام فم أهلى وجهي أنى (١)

وهكذا — إلى جانب هذا الدفاع الذى رآه فى الآيات السابقة عن حقيقة التصوف عند العلاج ومدى ولايته وكراماته وقربه من الله — يرى العلاج قد أراد، كما ورد فى البيت الخامس، أن يموت شهيداً كما مات عثمان بن عفان وهو يقرأ القرآن والمصحف بين يديه، ولم يمض العلاج أبداً إلا بعد أن صلى ركعتين وتلى آيات من القرآن . وهذا المقام لا يحمده إلا عند الصوفية الذين وصلوا إلى أعلى مراتب ومراحل الطريق الروحي، وهو ما يسمى «مقام التمكن» وهو غير مقام التلويح . فقد اعتبر الصوفية عثمان بن عفان مختصاً بالتكن الذى هو أعلى مراتب التحقيق . والدليل على تخصيصه بذلك وبالثبت والاستقامة ما روى عنه أنه يوم قتل لم يرح من موضعه، ولم يأخذ لأحد بالقتال ولا وضع المصحف

من حجره إلى أن قتل ، وسال الدم على المصيف وتطخخ بالدم ، ووقع الدم على موضع هذه الآية « فسيكتفيكم الله وهو السميع العليم » (١) وكذا الحلاج لم يتأوه ولم يتغير لونه عندما قطعوا يديه ورجليه . وكان يقول مع كل سوط من الآلف : أحد ، أحد .

ولم تله مأساة الحلاج بقتله مصلوبا ، بل استمرت هذه المأساة وتكررت أحدائها في شخص آخر من أهل الحلاج وهو ولده . وكان القدر أراد أن يكون شيئا مرة أخرى بالإمام على الذي أبطل هو وأهل بيته بالقتل وإراقة الدماء . فقد ذكر لنا ابن حجر السقلائي عن أبي طاهر الديلمي أنه قال : « صار إلى الأمير معز الدولة وهو بالأهواز ، ابن الحلاج الذي قتل عندكم ببغداد ، وكان يدعى ماينجه . فقال أنا أرد يدك هذه المقطوعة حتى لا تتكر منها شيئا ، وأرد على كاتبك الأحرار عنه الدابة حتى يصير بها ، ثم أمسى على الماء وأمت تواني . فقال لي الأمير : ما عندك في هذا ؟ فقلت : يرد أمره إلى . قال : قد فلتت فأخذته فأمرت بقطع يده فقطعت ، ثم قلت أردد الآن يدك حتى تعلم أنك تصدق . ثم أمرت بيته ففعلت ، ثم قلت أردد الآن عينك ، ثم أمرت بحمله إلى الماء وقلت امش الآن على الماء حتى تنظر . فلم يفعل من هذا شيئا فألقيناه في الماء ولم يزل فيه حتى غرق (٢) .

ولا يخفى ، قبل أن أترك هذه القصص الصوفية السالبة ، أن أشير إلى نقطة هامّة في تاريخ الفكر الفلسفي الإسلامي ، وهي أن الحلاج بحياته كلها بما فيها من سياحة وأسفار وترحال ، وبما فيها من شهرة طبقت الآفاق حتى غاف

١ - السراج الطوسي : الدع من ١٧٦

٢ - ابن حجر السقلائي : لسان المizan ٢ ص ٢١٥

أصحاب السلطان من نفوذ وقوة مريديه فوجروا إليه تهما عديدة أثبت بمصرعه أقول أن هذه الشخصية الفذة قد أثرت كثيراً في إظهار فرقة خاصة تكونت في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (أى الرابع الهجرى) . هذه الفرقة هى « إخوان الصفا » التى يبدو في آرائها سمات مذهب جماعة معتزلة، تظل النزعات السياسية منه بين حين وآخر . ونرى من خلاله بعض ما طناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدفوا له وأسلافهم من جور وتبين منه ما كان يحتلج في نفوسهم من أصل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سُلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ، هذه الفلسفة هى دينهم .

وهم ينادون أيضاً بأن يكون الواحد منهم غلماً حتى الموت ، إذ أن ملاقة الموت فى سبيل صلاح الإخوان هى عندهم الجهاد الصحيح ، وهذا الاتجاه يذكرنا بالمنهج الخاص الذى كان يتبعه الحلاج فى شطحاته الصوفية . هذا الأسلوب الإيجابى الذى يظهر فى أنه لم يتخذ التقية هتافاً لحياته الروحية . وذلك على الرغم من تحذير معظم الصوفية المعاصرين له فى اتباع هذا الأسلوب الخاص . وكان أكثرهم انتقاداً له — خوفاً عليه وحرصاً على حياته — هو أبو بكر الشبل الذى كان ابتداءاً للحلاج . ولكن الحلاج فضل الموت معلوماً على أن يرجع عن مذهبه الإيجابى ، وليكون الفدائى الأول فى الطريق الروحى إلى الله .

يضاف إلى ذلك كله ، أن إخوان الصفا كانوا يقولون الحج إلى مكة بأنه مثل حربه الله لطوف الإنسان على هذه الأرض ، وأوجبوا على الإنسان أن يساعد

أعاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جهده ، فيجب على ذي المال أن يحصل الفقير
 حظا من ماله ، وعلى ذي العلم أن يسلم أعاه الجاهل ، غير أن العلم حبس على عاصه
 المستبصرين من أفراد الطبقة العليا (١) . وهذا كله رأينا عند الخلاج مما يحملنى
 أقول : « إن الخلاج كان أحد هؤلاء الذين مهدوا لظهور هذه الفرقة ، أو تبعه
 أدق : كان أحد مؤسسى هذه الطائفة » .

سابعا — الحلاج بين نظريتي
وحدة الشهود - وحدة الوجود

في مجال الحديث عن شخصية الحلاج في التصوف الإسلامي ، وعمومه
الروحية في الإسلام ، يجب علينا منذ هذه اللحظة أن نحدد موقف الحلاج من
نظريتين هامتين لعبت كل واحدة منها دوراً خطيراً في العالم الإسلامي وهما
نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود . الأولى تعبر تعبيراً صادقاً عن التوحيد
القائم على أساس من الكتاب والسنة ، والآخرى تعبر عن التوحيد تعبيراً عقلياً
نظرياً فجات مخالفة تماماً لروح الإسلام وعقيدة المسلمين فكانت فلسفة أكثر
منها ذوقية .

فإن أنصى ما يصل إليه التصوف السني الإسلامي في طريق المعرفة هو
شهود الله والتعرف عليه والاتصال المباشر بين العارف وربّه والقرب منه . أما
التصوف الفلسفي الإشرافي ، فالمرّة فيه قائمة على أساس نظرية عامة في الوجود
تسمى بوحدة الوجود . وفرق كبير بين هاتين النظريتين في الفكر الإسلامي .
ولما كان هناك من يخلط بينهما ، فيجب علينا أن نميز بينهما تمييزاً واضحاً ، وعلينا
أيضاً توضيح الأسس الجوهرية التي قامت عليها كل نظرية . وقد نرى بعض
التشابه في الأفكار التي وردت عند أصحاب هاتين النظريتين ، إلا أننا سوف نلح
حيناً اختلافاً حقيقياً في الغاية التي يفتشدها كل منها .

إن الصوفي الذي يمانى حالاً أو بمرحلة صوفية تصل به إلى مقام الجسم أو
وحدة الشهود ، يختلف كل الاختلاف عن هذا الذي لا يتصل بأقواله بتعبيرة
صوفية ، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما هي عند
الصوفية من أهل السنة ، لكن يقصد بها نظرية وحدة الحقيقة الوجودية كما هي
عند عبيد الدين بن عربي المتوفى عام ٦٣٨ هـ . أي أن هناك قارفاً كبيراً بين
من يقول لا إله إلا الله ، وبين هذا الذي يقول لا موجود على الحقيقة
إلا الله

فوحدة الشهود إذن حال، وليست علما أو اعتقاداً . ولا تختص لوصف ولا تفسير . وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية وهي الحال التي يسميها الصوفية المسلون بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع . من أشهر هؤلاء الصوفية رجال عرفوا في المسالم الاسلامي وكانت لهم قدم واسعة في الطريق الروحي إلى الله من أمثال : أبي سعيد الخراساني ، وأبي القاسم الجنيد والحلاج وأبي بكر الشبل وأصحاب هذه النظرية إنما هم رجال فتوا في حبيبهم الله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله ، فلم يشاهدوا في الوجود غيره .

أما عن نظرية وحدة الوجود — كما هي عند ابن عربي — فإنها لا تعبر عن اتصاله هو بالذات الإلهية ولا عن فناءه في محبته ، بل هي تعبير فلسفي وسجدي عن وحدة الحق والخلق .

ونضيف إلى هذه الفروق الجوهرية بين النظريتين فروقا أخرى نلها إليها القاري . فوحدة الوجود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربّه وهو اتصال روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما ، وهذا الاتصال الذوق الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والخلق ، بين الله والإنسان ، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن الإنسان كما جاء في الكتاب والسنة . ونحن في ميدان وحدة الشهود يجب أن نؤكد هذا باستمرار بأنه ليس هناك أي شبه على الإطلاق بين الله وما سوى الله . فالمسألة لا نهائية فيها ، فالتقرب من اقرب المعرفة والمحبة فقط لا غير .

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين غاريتين على العقيدة الإسلامية هما الاتحاد والخلول . أي اتحاد الإنسان بالله ، أو صيرره أسدق ، محاولة تأييد الله أي إعطاء الله صفات البشر والخلوقات وكل ما يفيد التشبيه والتجسيم كما حدث

في عقيدة اليهود . والحلول الذي يعبر عن تأليه الانسان وحلول اللاهوت في التاسوت كما حدثت في المسيحية . فالاتحاد هو تشبيه الخالق بالخلق ، والحلول هو تشبيه المخلوق بالخالق . أما الاسلام فلا يؤمن بالاتحاد ولا بالحلول ، بل يؤمن بالثنائية بين الخالق والخلق لأن الله . ليس كمثل شيء . . وعلى هذا الأساس المتين في عقيدة التوحيد يستطيع أن يفرق تماماً بين نظريتي وحدة الشهود ووحدة الوجود ، وعلى هذا الأساس أيضاً يستطيع أن يحدد موقفنا من العلاج دون محين أو موى على الاطلاق .

ولكن كيف وصل التصوف السني الاسلامي إلى هذه النظرية التي تعبر عن مراجيد الصوفية وأذواقهم وأحوالهم التي ترد عليهم حسب صفاء أوقاتهم ونقاء سريرتهم ؟ لقد أجمع الصوفية المسلمون أن النفس الانسية هي محل الأخلاق المذمومة . ويمنون بها ما كان معلولاً من أوصاف العبد ومذموماً من أخلاقه وأفعاله مثل الكبر والتعصب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال . ولذلك فإن معالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها أتم من مقاساة الجوع والعطش والسهر وغير ذلك من المجاهدات على حد قول الحسن البصري . فسلامة النفس إذن في مخالفتها ، وبلاؤها في متابعتها .

ومعرفة النفس عديم مرتبة لا يتم كلها إلا بمعرفة الرب ويؤكد ذلك الحبيب من عرف نفسه فقد عرف ربه ، وكذلك الآية ، وأما من عاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى . فإن أول ما يلزم العبد علم آفات النفس ومعرفة أربابها ورياضتها وتهذيب أخلاقها .

أما القلب — فقل الروح — محل الاوصاف الحميدة والأخلاق الحمودة . ولكن الروح — وهي محل المحبة — أشرف عند الصوفية من القلب الذي هو

عمل المعرفة . فكان المحبة عندم منزلة أرفع وأسمى منزلة من المعرفة . أى أن غاية ما يصل إليه الصوفى العارف هى محبة الله كما عبر عن ذلك معروف الكرخى بـ بغداد ورواية المدنية فى البصرة . ولابد من تعاون الروح القلب ليصل الصوفى الحق إلى غايته المنشودة وهى معرفة الله معرفة ذوقية قلبية . إذ المحبة الإلهية وحدها — لا التحلل والنظر — هى الطريق الوحيد المضمون الموصول إلى تلك المعرفة

فالحب الخالص وحده هو الذى يظهر فيه عناصر الذوق ، وه النزوع ، أى الإدراك الذوقى لماهية المحبوب وهو الذى تسميه المعرفة والإقبال الكلى عليه وهو ما تسميه بالنزوع على حد قول المرحوم الدكتور أبو الملا عفيف . ويؤكد لنا هذا كله منهج الصوفية فى المعرفة بالله . فمر فتمم ليست وليدة العقل ، وليست هلا صوريا . بل وليدة قوة أخرى تعمل على العقل والحس معا . فهى نور يقذفه الله فى قلب من أحبه ، أو هى إشراق الجانب الإلهى فى قلب الصوفى وهو ما يسمى بالعلم اللدنى الذى خص به الخضر ، وعلناه من لدنا علما ، وهو العلم الحضورى الاتصالى الشهودى .

ومعنى ذلك كله أنه عندما يكون الموضوع مروضاً للظن وترفع المحبة فلا بد أن يحصل النفس إشراق حضورى على المبصرة تراه النفس بحضوره عندها ، ولا يكون ذلك عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرسمة فى النفس كما يقول أصحاب المعرفة البحثية الاستدلالية الذين يستندون على البحث والبرهان لا غير . وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تتناء جواربها بالإشراق تفرك الموضوع الحاضر . ولا تكون قدرة النفس على استحضار الموضوع الاق حالة مفارقتها للبدن وتجردها عن علاقة . والحضور يكون بقدر تسلط النفس على الجسد وتجردها لشهوات وملذاته . ونخلص من ذلك كله أن القهر والمحبة

هلاكان تفتان المعرفة الصوفية الدوقية الباطنة . و يصبح الصوفية إذن م هؤلاء الذين صفت قلوبهم من كدورات البثيرة وآفات النفوس ونحروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا من الحق . فإذا تركوا كل ماسوى الحق صاروا لا مالكن ولا ملوكين . و يصير الصوفية هنا م المصطفين الأخيار والذين لاخوف عليهم ولا م يحزون .

ولكن إذا ماورد الانسان جيل من المعرفة ، هل يتأق له أن يعمل ما يخالف الشريعة ؟ هل الباطن وهو المعرفة التي وصل اليها يخالف للظاهر ؟ هل الحقيقة تخالف الشريعة ؟ للاجابة على هذا كله نقول أن معظم الصوفية قد بالتوا في تحطير هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يستطيعون الوصول إلى الهداية ، والحصول في حين القرب عندما يذلون أنفسهم في طريق الجهد والمجاهدة ، فيستقون التكليف ويرفعوها وينشرون الإباحية . ومعظم أقوال الصوفية الصادقين تدور حول الإهتمام بالشريعة والقيام بالواجبات الدينية . بل أوجسوا خيفة من المبالغة في التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، فألحوا في المطالبة بظاهر الشرع لأنه في نظرم هو الباب الموصل إلى علم الباطن . وذلك لأن كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل . والشريعة هي الباب المؤدية إلى انكشاف المعرفة ، واتم البيوت من أبوابها . . والأساس الذي بني عليه الصوفية علمهم حدوجه بعلم الشريعة ، هذا الأساس هو التقوى وهي رتبة بين الخوف والرجاء حيث يسها في أعمال البعد وسائر بياته متلازمين متقربين فيتمزاج الخوف والرجاء في نفس العبد والسير على مقتضا هما ينتج الحب لله وحسن العبودية له . قال تعالى : « ولباس التقوى ذلك خير » ، يخاف إلى ذلك قوله : « إنهم كانوا يسارعون في الخسرات ويدعوتنا رجاء وكرها وكانوا لنا عاصيين » ، أي يطلبون منا خوفاً ورجاء .

وقد أدى مقام الحرف والرجاء عند أبي القاسم الجنيد (ت ٢٩٧ هـ) إلى حاشي القبح والبسط . فإذا قبضه الله بالحرف أنشأه من نفسه ، وإذا بسطه بالرجاء رده على نفسه . ويؤدي هذا أيضا إلى حال الفناء والجمع والتفرقة والجمع هذه وعند غيره من الصوفية هو أن يشهد الحق وإثباته أما التفرقة لفنائها ورؤية الخلق ومشاهدتهم .

ثم ترى مظهرا آخر من مظاهر مشاهدة الحق والفناء في حبه ويتجل هذا الحب واضحا في حال الفناء عن الآلام . فلقد صارت هذه الحال منذ القرن الثالث الهجري من المناقب الرئيسية للصوفى الحق . وكان ذلك بفضل الصوفى البغدادي السرى السقطي المتوفى عام ٢٥٨ هـ وأستاذ الجنيد ، الذي بلغ به مقام الأمن بالله إلى حظر حرب وجهه بالسيف لما أحس باله . وإنما يدل ذلك الفناء عن الآلام على أن كال الاستخراق في حب الله يزيل الاحساس بالنفس بالكلية . بل كان لهذا الحب والعشق دلالة وعلاماته على جسد السرى السقطي الذي أمتناه الحب ، فأصبح جسده سقيا دهما مضيا كأنه مبيكون . ولا أدل على صدق السرى في أنه غرق في مقام الفناء في الله بليغة عشقه له حتى يبس جلده على عظمه من فرط محبته ، ليس أدل من هذه الآيات التي أهداها إلى تلميذه أبي القاسم الجنيد:

ولما إدعيت الحب قالت كذبتى . . . قال أرى الأعضاء منك كواسيا
في الحب حتى يلحق الظاهر بالمشا . . . وتذبل حتى لا تحجب المناديا
وتصل حتى لا يبق لك الهوى . . . سوى مقلتيكي بها وتاجيا
وإذا انتقلنا إلى صوفى آخر فالتا ترى مقام الفناء والبقاء يتخذ مرسعة جديدة عند أبي سعيد الخراز المتوفى عام ٢٨٦ هـ تقسم بطابع المعرفة . ولاشك في أن الفناء والبقاء من أم المقامات التي هي عليها التصوف الاسلامي . بل أن مدار

القامات والأحوال جميعاً ترجع إلى هذا المقام بما فيه المختلفة . فان غاية ما ينشده الصوفي العارف الصادق هو أن يفنى عن نفسه وصفاته ، ويبقى بصفات الحق ثم يفنى العارف عن صفات الحق بشهود الحق ، ويستقيم ذلك فناءً عن شهود ذاته باستهلاكه في وجود الحق ، وهو ما يسمى بفناء الفناء الذي يظهر كشفاً عند الجنيد والحلاج وأبي بكر الشبل المتوفى عام ٣٢٤ هـ .

إن هذه المرحلة الأخيرة وهي فناء الفناء تتخذ نظرية جديدة عند الجنيد هي نظرية « وحدة الشهود » التي تتصل اتصالاً وثيقاً بأصول التوحيد والعرفة وذلك عند الرجوع بالتوحيد الصوفي إلى جبهة النفس الانسانية التي يتجلى في صفحتها معنى التوحيد بعد أن تصقلها الرياضات والمجاهدات وتخلص من شوائب البدن وكدوراته . وسند هذا كله الآية القرآنية المعروفة بآية « الميثاق » قوله تعالى : « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم ؟ قالوا : بلى . » وكل هذا لا يتم عند الجنيد إلا على أساس حال الصحو الذي فضلته على حال السكر . لحال الصحو هو أساس الكشف والحرفة ، وذلك عندما يتحقق الصوفي من بقاء ذاته مع فناء صفاته . أما السكر فلا يؤدي إلى المعرفة الحقيقية ، بل هو حجاب يحجب النفس عن الكشف والمعاينة ، لأن السكر هو قوم فناء الذات مع بقاء الصفات .

أما الحلاج الثائر الروسي في الاسلام والذي قتله الفقهاء عام ٣٠٩ هـ فقد كان أبعد هؤلاء الذين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ماسوى الله . فلم يهادنوا في الوجود غير الله . ولقد فاحت بالحلاج عاطفة الحب فقالوا لإحدى شيطاناته وصاح في حالة من أحوال جنونه : أما الحق ، وقال أيضاً : ما لي الهية إلا الله . ولم يكن الحلاج هو الوحيد الذي يرى عنده مثل هذه الشطحات . بل

إن أبا يزيد البطائي قد صبر عن شدة وجده قائلا : سبحاني ما أعظم شأنى ،
ولكن حجة الاسلام الامام الغزالى الذى درس التصوف واجتهد فيه وعرف
معانيه والذى عالج المسائل السوفية وحلها وعمق معانيها وربط بينها وبين المعانى
الدينية الإسلامية - وكان رائده فى ذلك الحادث الخامى حامل لواء التصوف
الحق - فقد ذهب إلى تأويل هذه الشطحات بما يتفق وعقيدة التوحيد الإسلامية
وصبغها بصبغة مذهب أهل السنة . وحلها كلها على عامل حسنة وأولها على أنها
من فرط المحبة وشدة الوجد . فقد اتفق المارغون بعد عروجهم إلى السماء الحقيقية
على أنهم لم يروا فى الوجود إلا الواحد الحق . وصار لهم ذلك حالا ذوقيا ،
فانصرفت عنهم الكثرة بالكلية واستغرقوا بالفردانية المحضة ، واستوفيت فيها عقولهم
فصاروا كالبهوتين فيه ، ولم يبق فيهم منفع لذكر غير الله ولا ذكر أنفسهم أيضا
. فلم يكن عندهم إلا الله ، فكروا سكرا ففزع دونه سلطان عقولهم . وكلام
العاقل فى حالة السكر يطوى ولا يحكى . فلما خف عنهم سكرهم وردوا إلى سلطان
العقل الذى هو ميزان الله فى أرضه ، عرفوا أن ذلك لم يكن حقيقة الاتحاد ، بل
شبه الاتحاد ، وهو ما تكلمت عنه كثيرا وأسميته الاتصال الذى تقوم عليه
نظرية وحدة اليهود . ومثال ذلك ما قاله الحلّاج العاشق فى حال فرط عشقه :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا . نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتنى أبصرته . وإذا أبصرته أبصرتنا .

فللحال إذن - وهذا ما تمسك به ولا نعيد عنه مطلقا - من أفعال وحدة
اليهود ومن المؤكدين لما بشطحاته وسكراته وموراته الروحية التى لا مثيل لها
فى تاريخ التصوف الإسلامى . بل يعتبر الحلّاج هو خلاصة كل هذه الجهود
المختصرة . أى جهود السوفية ومجاهداتهم حتى وصل التصوف إلى نظرية هي

حائل ذوقية أو تجرية صوفية خاصة بكل صوفي حسب الأحوال التي ترد عليه في وقت دون وقت آخر . وذروة ما وصل إليه هذا الجهد هو هذه الشطحات التي نراها عند البسطامي والحلاج والشبل الذي أصيب بالجنون لكثرة سكره وفياحه وفرط محبته لله ، وذلك لمقوة سلطان الوجد وميجانه وغلياته . ومثل هذه الشطحات هي من النوع الذي ينتظمه موضوع المحبة وما ينشده الصوفي من غاية عظمى في دياهه ، ومن فناء في ذات الله المنفردة بالبقاء .

أما عن نظرية وحدة الوجود الفلسفية التي تنبع من الاتحاد والحلول فقد بدأت من حيث انتهى إليه التصوف السني . وتفسير ذلك أن المتبع لأنوال أبي الدين بن عربي قد يترأى له أن هناك شيها كبيرا بين جواب هذه النظرية الفلسفية في حقيقة الوجود وبين الجواب الخاطئة التي رأيناها في نظرية وحدة الشهود الصوفية الروحية . وبما لا شك فيه أن نظرية وحدة الوجود تعلق في أذهاننا مقولة باسم أبي الدين بن عربي . وربما كان هناك من سبقه في هذا المجال من أمثال ابن سبين وأبي الحسن الأشعري . إلا أن ابن عربي قد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية ووضع له مصطلحا موفيا كاملا استمدته من كل مصدر . وسه أن يستمد منه كالأقرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية المحدثة والفنوعية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي الإسكندر . كما أنه انتفع بمصطلحات الاسماعيلية الباطنية والقرامطة وإخوان الصفا ومثورة الاسلام المتقدمين عليه . وهكذا كان ابن عربي يستمد على كل مصدر يحقق أهدافه ويؤكد فلسفته الصوفية مهما كان نوعه حتى ولو كان مخالفا للعقيدة الدينية الاسلامية . فقد ضيق هذه المصطلحات جميعا بصيغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديدا يتفق مع روح مذهب العام في وحدة الموجودات . ثم نجد على وجه الخصوص في كتابه الذي حققه المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفي

« مفهوم الحكم »

وتفسر ذلك كله أن نظرية وحدة الوجود جمعت رأى أفلاطون في المسائل المعقولة ، ورأى الاسكندرانيين والاشراقيين في الفيض والصدور والابثاق . ويتلخص مذهب الصدور عند الاشراقيين من أمثال أفلوطين والمشائين من أمثال الفارابي وابن سينا في أن الواحد أو الله أو الحق أو واجب الوجود ، يوجد مخلوقا سواء ولكنه شبيه به . لأن ذلك من صفات كماله دون أن يخرس شيئا من ذاته . وقد دعا الاشراقيون هذا الكائن الأول أو المعلوم الأول بالمعقل الأول وجعلوا له دورا خاصا يلعبه في إدارة شؤون الكائنات . وهو واجب الوجود بطلته ، ويمكن الوجود بذاته . فإذا تأمل أو تعقل عنه أى الله أو وجد عقلا تاميا وإذا تأمل في ذاته أو وجد فلما مركبا من روح وجسد يسبح في الفضاء . الروح عندما يتعقل ذاته واجب الوجود بطلته ، والجسد إذا تعقل ذاته يمكن بدون عنه ثم يصل الثاني ماضيه الأول ، إلى أن تبلغ الموجودات العقلية أو العقول المفارقة أو الملائكة كما يدعوم رجال الدين ، أحد عشر مخلوقا عند البعض وعشرة عقول عند المشائين . ثم تنتقل السلسلة الوجودية إلى العالم الذى تحت فلك القمر . وهناك في القصر تبدأ الأجناس والأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية التي تظهر وتكتسب في العالم الحسى إلى أن تصبح أجزاء وأفرادا .

فليست نظرية وحدة الوجود خارجة عن نطاق الفلسفة الاشراقية . وابن عربى عندما يتكلم عن حدوث العالم أو قدمه وعن أول الموجودات ، يصد إلى طريقة تجمع بين الألفاظ الرضعية التي اتفق عليها المتفلسفون وعلماء الكلام وبين التمايز والصور الشعرية التي امتلأ بها من سواه . ويعتقد أن أول موجود صدر عن الواحد حسب الطريقة الاشراقية هو جوهر بسيط روحاني فرد ، يستبى

الباطنيون ، الإمام المبين ، وتسميه السنة ، العرش ، ويدعوه الاشرافيون ، وبراءة الحق أو بالعقل الأول . وقد كان هذا الجوهر سببا لإيجاد كل ما في العالم من كائنات .

ونجد لكل هذا الكلام نظيرا في كتاب ابن عربي فيما يسميه الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية أو النور المحمدي . وهو لا يقصد بالكلمة المحمدية محمداً الرسول ، وإنما يقصد الحقيقة المحمدية التي يستبرها أكل مجلى خلق ظهر فيه الحق بل يستبره الانسان الكامل والخليفة الكامل بأخص معانيه . وإذا كان كل واحد من الوجودات مجلى خاصا لبعض الاسماء الإلهية التي هي أرباب له . فان محمداً قد انفراد بأنه مجلى للاسم الجامع لجميع تلك الاسماء ، وهو الاسم الأعظم الذي هو الله . وهذه الحقيقة المحمدية التي هي أول التبعينات أو أول المخلوقات وظايف أخرى عند ابن عربي . فهي من ناحية صلتها بالعالم مبدأ خلق العالم ، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء . وخلق منه كل شيء . أو هي العقل الإلهي الذي تجل الحق فيه نفسه في حالة الأحدية المطلقة ، فكان هذا التجلي بمثابة أول مرحلة من مراحل النزول الإلهي في صور الوجود . ولعل أصدق تعبير لهذا التجلي هو هذا الحديث القدسي الذي يروي عن الرب عز وجل قوله كنت كنزا مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقته الحق في عرفوني . . والحقيقة المحمدية أيضا هي صورة كاملة للانسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع صفات الوجود ، ولذلك رتبها آدم الحقيق والحقيقة الانسانية . ويعدّها من الناحية الصوفية مصدور العلم الباطن ومنبعه وكذلك قطب الاقطاب . وهذه النظرية عند ابن عربي تشبه إلى حد كبير ما وضعه المسيحيون من نظريات في الكلمة أوفى طبيعة المسيح ، أو حتى النظريات اليهودية أو الرواقية أو اليونانية التي تأثرت بها النظرية المسيحية .

والمبدأ الأول الذي يبر عن مذهبه وتدور حوله كل فلسفته الصوفية وتفرع

لها كل خصية أخرى ، هي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها وذااتها ، متكررة بصفات واسماها لا تمد فيا إلا بالأعبارات والنسب والاضافات . فإذا نظرنا إلى الحقيقة الوجودية من حيث ذاتها قلنا هي ، الحق ، ، وإذا نظرنا إليها من حيث صفاتها واسماها أى من حيث ظهورها في المخلوقات قلنا هي الخلق أو العالم . ففى الحق والخلق ، والواحد والكثير ، والتقديم والحادث ، والأول والآخر ، والظاهر والباطن وغير ذلك من المتناقضات . ولهذا وصف الحق بأعداد وعرف بها وذلك كما قال - لأول مرة - أبو سعيد الخراز بأن الله تعالى لا يعرف إلا بجمعه بين الأعداد في الحكم عليه بها ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن . . . وقد عبر ابن عربى عن وحدة الحق والخلق ، لا عن وحدته هو بالذات الالوية ولا عن قائمه في محبوه فيقول :

فالحق خلق بهذا الوجه فاحذروا . . . وليس خلقا بهذا الوجه فادكروا

جمع وفرق فإن التين واحدة . . . وهى الكثيرة لا تبقى ولا تذر

وهكذا عندما يتكلم ابن عربى عن خلق العالم ، فإنه لا يقصد به إيجاد العالم من العدم ولا إحداثه فى زمان معين ، وإنما الخلق عنده هو ذلك التجلى الإلهى المائم الذى لم يزل ولا يزال ، وظهور الحق فى كل آن فيها لا يمحى عنده من الصور .

ولكن ماهو اساس الذى قامت عليه هذه النظرية التطورية فى الفكر الإسلامى ؟ لقد اكتسبت هذه النظرية عند ابن عربى أن يؤمن بفكرى التنزيه والتشبيه مما فى وقت واحد . فنظر إلى اليمين الوجودية الواحدة من وجين وأن بصفها بصفتين ، سمي الأولى تنزيها والآخرى تشبيها . ولو أنه يخلب جانب التنزيه على جانب التشبيه أسماها ، ويمكن الأمر أسماها أخرى حسب مقتضيات أحواله . فهو فى موضع

يأتى في التشبيه إلى أحد يكاد يصطبغ منه مذهبه بصبغة مادية ، ويجعلنا نقول أنها وحدة وجود مادية . ودليلنا على ذلك قول ابن عربى بأن الحق هو المسمى بأسماء المحدثات . ومثل قوله في مناقشة نظرية الأشاعرة في الجوهر الذى تكلموا عنه وإن تجليات الحق في مظاهر الوجود ليست سوى أعراض ذلك الجوهر وأحواله .

وعلى هذا الأساس فإن صفق التشبيه والتزييه مما صفتان حقيقتان للحق لا يمكن الاكتفاء بأحدهما عن الأخرى . ومعنى ذلك أن ابن عربى عندما يتره الله ينظر إليه من جهة ذاته ، فالحق واحد في ذاته . وإذا نظر ابن عربى إلى الحق من جهة صفاته أى الكثرة البادية في العالم فانه يميل إلى فكرة التشبيه وذلك عند سريان الحق بالوجود في الصور الطبيعية والعنصرية .

ولكن هل معنى ذلك أن ابن عربى لم يتنبه إلى جانب آخر في نظريته يقترب فيه من العقيدة الإسلامية وحتى لا يثتم بالكفر والإلحاد والزندقة ؟ الواقع أنه لم يغفل جانب الألوهية أو جانب الروحية في الوجود العام ، بل هو قد غلب جانب الحق على جانب الخلق في الوحدة الوجودية حتى أصبح العالم مجرد ظل لا حقيقة له ولا وجود إلا بمقدار ما يفيض على الظل من صاحب الظل . وذلك كله على العكس من الماديين من أصحاب وحدة الوجود الذين يعتقدون أن الكثرة ومظاهر الكون هى كل ماله وجود وكل ماله حقيقة . إذن المادية اتى تجمدها عند ابن عربى في نظريته تختلف عن مادية ديمقريطس حين اعتبر الوجود كله ما هو إلا مجموعة من الذرات تمتنع وتنفصل تلقائيا وذلك لأن ابن عربى صاحب عقيدة دينية سماوية لا يستطيع التخلص منها نهائيا .

كيف نرتاد حياتى المهرقة ؟ ما هو الطريق إلى الله ؟ هنا يستشهد ابن عربى

بنفس الحديث الذى رأيناه عند أصحاب نظرية وحدة الشهود . ولكنه يستغل هذا الحديث بطريقة فلسفية عقلية ، لا ذوقية ولا كشفية وهو حديث الرسول : ومن عرف نفسه فقد عرف ربه ، ويفسره ابن عربى على أن الانسان يعرف ربه بعمرته نفسه ، ويعلم من ربه بمقدار ما يحتمل من نفسه . وذلك لأن نفسه هى المظهر الخارجى لربه ، أو هى المرآة التى يتجلى فيها ربه فيراه ويدركه . فن عرف نفسه عرف ربه ، أى عرف الحق الظاهر فى نفسه ، ويعرف أيضا ذلك الاصل فى نفسه . وذلك لأن لكل جزء من أجزاء العالم اصلا من الذات الالهية .

وعلى أساس هذه النظرة جعل ابن عربى الحب الالهى مبدأ طاماً يسير عليه الوجود بأسره . وهو حنين الحق إلى الخلق ، أى حنين الكل إلى جزئه ، والاصل إلى فرعه . ثم هناك حنين الخالق إلى الحق الذى يمثل حنين الفرع إلى أصله ، والجزء إلى كله . وإن كان هذا فى الحقيقة حنيناً للحق إلى نفسه فى صورة الخلق المتعين . وتأكيد ذلك ما جاء فى الحديث القدس عندما قال تعالى : كنت كنزاً مخفياً فأوحيت أن أعرف فتخلقت الخلق فيه عرفونى . .

ولذا كله كان إله وحدة الوجود غير إله الأديان . وابن عربى لا يدين بالإله الذى صورته الناس فى مختلف أنواع الصور فى معتقداتهم ، وغفلوا عليه ماشاءت هوىهم وقلوبهم أن يخلطوه من الصفات . أما إله متصوفة وحدة الوجود الفلسفية فهو إله لا صورة تحصره ، ولا خلق يحده أو يفيدده لأنه المعبود على الحقيقة فى كل ما يعبد ، المحبوب على الحقيقة فى كل ما يجب . إن العارف الكامل — فى نظره هو من رأى كل معبود بجمل الحق فيه . وكل معبود من المعبودات وجه من وجوهه ، فأينما تولوا قم وجه الله ، قال تعالى : وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه . أى أنه قد حكم وقدر ألا أن الناس لا يعبدون غير الله مما تكن صور معبوداتهم .

فقط مذهب وحدة الوجود يقضى قضاء تاما على كيان أى دين منزه ويضع معالم الألوهية بمضام الدين الحقيقى . فإن عربى يقيم ديننا جديدا على أنقاض ظاهر الشريعة . هذا الدين الجديد - فى نظره - أعمق فى روحانيته ، وأوسع فى أفقه ، وأكثر إرضاء لآزعة الانسانية السامة من كل ما تصوروه أهل الظاهر من الفقهاء والمتكلمين عن الدين . ومن هنا نجد ابن عربى - وقد يكون متأثرا بالحلاج وهذا مجرد احتمال فقط لا ضرورة فيه على الإطلاق - قد أعلن أن الأديان جميعها لها أصل واحد . ولا فرق بين دين ودين آخر مما كان منزلا أو غير منزه ، وذلك لأنه يدين بدين الحب فأشدد قائلا :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى . . . إذ لم يأت دينى إلى دينه دان
ولقد صار قلبى قابلا كل صورة . . . فرعى لغزلان ودير لوهبان
وبيت لأرمان وكعبة طائف . . . وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت . . . ركابه فالحب دينى ولمعاني

فالجميع يبدون الله فى صور مختلفة ، وذلك لأن المقصود واحد عندما فاته متجلى فى جميع الصور . وهنا يرى ابن عربى يعتمد على نظرية الحلول المسيحية أى حلول الله فى جميع الكائنات . وفرق كبير بين وحدة الأديان عند الحلاج ووحدة الأديان عند ابن عربى . فالحلاج قد أقام فكرته على أساس من مقولة الجبر ، بمعنى أن كل إنسان قد فرض عليه عقيدته التى يؤمن بها فلا إختيار له . أما ابن عربى فقد أقام فكرته على أساس نظرية وحدة الوجود .

وهكذا ، فإن نظرية وحدة اليهود تختلف تماما عن نظرية وحدة الوجود . وقد عرضنا لأوجه الخلاف بينهما لتحديد موقفنا من الحلاج : إما أن نحمله

صوفيا مسلما يقيم تصوفه على أساس من الكتاب والسنة ليؤمن بوحدة القهرد،
 وإما أن نجعله متصوفا فلسفيا يؤمن بالعقول والاتحاد فيستحق تسمية الكفر
 والإلحاد . فوحدة القهرد تفسر الآية القرآنية : « ونحن أقرب إليه من حسب
 الوريد » ، وهذا القرب هو بمنزلة الفضل والكرامة من الله ومحبة لعباده الذين
 يألوهم فيحبهم . وإذا سألك عبادى عنى فاقى قريب أجيب دعوة الداع إذا
 دعانى . فالمسافة بعيدة المدى بل هى لا متناهية بين الإنسان والله من حيث
 الطبيعة . فلا يرقى الإنسان إلى مرتبة الله ، والإله لا ينزل إلى مرتبة الإنسان .

أما نظرية وحدة الوجود فقد قاربت أن تؤمن بل هى آمنت بإمكان اتحاد
 الناحوت باللاهوت ، وحلول اللاهوت فى الناحوت . وما ذلك إلا لأن الكائنات
 جميعها ليست إلا صور ومجالات التى تعبر عن صفات الجلال والجلال التى تراها
 بادية فى العالم ، وماهى إلا صفات الحق حين ظهورها فى الخلق .

وإن أترك القارىء حرية تحديد شخصيه الخلاج ووضعه فى المكان المناسب
 له ، وذلك بعد أن كشفنا حقيقة تصوفه وثورته الروحية فى الاسلام .

الفصل الحادي عشر

أبو بكر الكتاني

وحكومة البساتين

أبو بكر الكثاني

١ - حياته ومتركه :

أصبح الطريق إلى الله أمام الصوفية واضحاً كل الوضوح وضمن الولي المختار من بينهم محبة الله له فصار من « المصطفين الاخيار » الذين « لا خوف عليهم ولا هم يحزنون » ، يتلقى من ربه خاص رضوانه ، وأعطى بها الكرامات . ولا يكون في الكرامات على حـدد قوله الدراج الطوسي شيء أتم من أن يقسم العبد على الله فيقسمه وقد قال تعالى : « أدعوني استجب لكم » ولم يقل في شيء دون شيء . وفكرة القسم هذه وجدناها من قبل عند معروف الكرخي (١) عندما قال لسرى السقطي ولابن أخيه : « إذا كانت لك إلى الله حاجة فاقسم عليه بي » وقلنا بعدد ما أن هذه المنزلة من الله تجعل الولي ينسب لنفسه لقب « الفوت أو القطب » .

وما نحن قد وصلنا إلى أبي بكر الكثاني الملقب بالفوت ، بل وأصبحت له بطانة أو حكومة باطن لا يعوقهم حواجز الزمان والمكان ، وهم دون القطب مرتبة ودرجة . وسرى إلى أي حـدد وصل تأثير الشيعة في تكوين عقل هذه الحكومة ، وأقصد بالشيعة هنا طائفة الاسماعيلية بالذات . وسرى أيضاً هل كان لمثل هذه الأفكار مصدر إسلامي آخر غير الشيعة ، ولتكن هذه المصادر الهامة هي الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ، أم أن الكثاني كان مجدداً في هذه الناحية .

هو محمد بن علي بن جعفر الكثاني . وكنيته أبو بكر ، ويقال : أبو عبد الله ، وأبوه بكر أصح . أصله من بغداد ، صاحب الجنيد ، وأبا سعيد الخراي ، وأبا

١ - انظر كتاب المؤلف : التصوف الاسلامي في مدونة بغداد .

وأبا الحسين التوري وأقام بمكة مجاوراً بها ، إلى أن مات . (١) وقد سمي بالكنازي نسبة إلى الكنانة وعمله . كان يتكلم في التفرغ على المنابر ، ويكتب الكتب عنها ، ومع ذلك كان بها أول مأمور ، وأول من أسفر له صبيحاً من سواد الديجور ، (٢) ويؤكد هذا الاتجاه عنده ما حكى عنه أنه نظر إلى شيخ أبيض الرأس والحية يسأل الناس فقال : « هذا رجل أضع حق الله في صغره فضيحه الله في كبره » ، (٣) أي لو تمرد في صغره الفتنة باليسير وتخلق بالورع والتوكل ، لم يحوجه الله آخر عمره إلى سؤال الناس . وأما التصدي المزال على الطرقات فهو في غاية البشاعة كما لا يخفى . (٤) وهنا يتضح الاتجاه العام الصوفي ، الذي تكلمنا عنه كثيراً ، وتبيننا فيه أنهم لم يمتدوا في أوزانهم على الرفق من أصحاب السلطان أو حق من صلة الأخوان . بل أحب الدرام البهم درم من تمسرة أو صناعة كانوا يسمون باسمها . وكان الكنازي إذا سافر الفقير الصوفي إلى اليمن ، ثم رجع إليه مرة أخرى بأمر بهجرته وإنما كان يفعل ذلك لأنهم كانوا يسافرون إلى اليمن ذلك الوقت لأجل الرفق . (٥)

وربما كان السبب في اتجاهه هذا ما كان عليه الناس في عصره حيث تقوم معاملاتهم بعضهم لبعض على أساس من الرغبة والرهبة ، لا حباً في الدين أو الوفاء أو المروءة أو الحياء وهي صفات الناس خلال القرون الأربعة الأولى من

(١) السلسي : طبقات الصوفية ص ٣٧٣

(٢) العروسي : نتائج الأفكار ج ١ ص ١٩٤ والمهامش أيضا

(٣) القنبري : الرسالة ص ٢٧

(٤) العروسي : نتائج الأفكار ج ١ ص ١٩٤ والمهامش

(٥) القنبري : الرسالة ص ١٣٢

الإسلام فقد ذكر السراج الطوسي عنه أنه قال : « كان الناس في إبداء الإسلام يعاملون بالدين حتى رق الدين ، ثم تعامل القرن الثاني بالوفا حتى ذهب الوفا ، ثم تعامل القرن الثالث بالمرودة حتى ذهبت المرودة ، ثم تعامل القرن الرابع بالحياة حتى ذهب الحياة ، ثم صار الناس يعاملون بالوفاة والرحمة . » (١) وكان الكتاني كثير السياحة والاسفار وهي صفة الأخيار السائحين في الأرض وعددهم سبعة عند الصوفية . ويبدو أن الكتاني لم يرتضى لنفسه هذه المرتبة في أخريات حياته فاقام بمكة التي هي مكان الفوت أعلى مرتبة عند الأولياء الصوفية . وقد انتقد ابن الجوزي مسلك الصوفية في الاسفار والسياحة ، بأنه قد لبس على خلق كثير منهم فاخرجهم إلى السياحة لا إلى مكان معروف ، ولا إلى طلب علم . وأكثرهم يخرج على الوحدة ولا يستصحب زادا ويهوى بذلك الفصل التوكل . فكم تقوته من فضيحة وفريضة . وهو يرى أنه في ذلك على طاعة ، وأنه يقرب بذلك من الولاية وهو من العصاة المخالفين لسنة رسول الله حيث يقول : « لا زمام ولا خزام ولا رهبانية ولا تبطل ولا سياحة في الإسلام » . قال ابن قتبية : « الزمام في الأنف ، والخزام حلقة من شعر يحمل في أحد جانبي المنخرين وأراد صلى الله عليه وسلم ما كان عباد بن إسرائيل يفعلونه من خزم القرافي ، وزم الأنوف ، والتبطل ترك النكاح ، والسياحة مفارقة الأمصار والدعاب في الأرض وقال النبي : « إن سياحة أمتي الجهاد في سبيل الله . » (٢)

أما جولد تسيبر فيرى أن الحديث السابق الذكر مضاف إليه حديث النبي الذي ينفي فيه الرهبنة وينهى عنها هذه الجملة : « ورهبانية أمتي الجهاد في سبيل الله

(١) السراج الطوسي : القمع ص ١٦٧

(٢) ابن الجوزي : تليس أبليس ص ٣١٧ - ٢٨١

فكلفتها رهبانية ، وود سياحة ، متارخفتان تماماً ، بما يدل على أن صورة الزهادين
 السامعين كانت حاضرة في ذهن النبي ، ولا يعلم أنه رأى عدداً كبيراً منهم قبل
 بعثته . وفي كثير من مقطوعات الشعر الجاهل كانت طائفة وتقاليد رهبان المسيحية
 ورواياتها موضع ملاحظات وموازنات مختلفة ، وعن أبي أرواح بكلمتي :
 « سامعين وسامحات » أي الرجل من الجنتين إشارة إلى الاتقياء الزاهدين من
 المسلمين . وقد وردنا بالقرآن بالآية ١٠٢ من سورة التوبة : « الثابتون العابدون
 الحامدون السامعون الزاكسون الساجدون الآمرون بالمعروف والنهي عن
 المنكر » وبالآية الخامسة من سورة التحريم : « دعوا لله إن طلقكم أن يبدله
 أزواجاً خيراً منكن مسلطات مؤمنات قانتات عابدات سامحات بميثاق
 وإبكارا » . (١)

ولترك التشيرى — وهو أعلم بطبيعة التصوف والصوفية لأهلهم — يوضح
 لنا هذه المسألة في رسالته وهو يشرح أحكام الصرفية في السفر ويورد قول
 الله تعالى : « هو الذي يسيركم في البر والبحر » . ثم يذهب إلى أن السفر على
 قسمين : سفر بالبدن وهو الانتقال من بقعة إلى بقعة ، وسفر بالقلب وهو الارتقاء
 من صفة إلى صفة . ولكن الذين يسافرون بأنفسهم كثيرون ، ومن يسافر بقلبه
 قليل . والقرم قد استوفوا آداب الحضور من المجاهدات ثم أرادوا أن يضيفوا
 إليها شيئاً وأضافوا أحكام السفر إلى ذلك راحة لأنفسهم حتى أخرجوها عن
 المعلومات وحلوا على مفارقة المعارف كي يعيشوا مع الله بلا علاقة ولا واسطة
 ولذلك فلم يتركوا شيئاً من أورداهم في أسفارهم . ثم يعطينا تحليلاً لتسمية السفر
 بأنه يسفر عن أخلاق الرجال . ويؤكد هذا قول الكفائي لبعض الفقهاء موصفاً

أيام : « اجتهد أن تكون كل ليلة خفيف مسجد ، وأن لا تموت إلا بين منزلين » .
ويطى لنا محمد بن اسماعيل الفرغاني حكاية وقعت أحداثها معه وأبى الكنانى
وكذلك أبى بكر الزقاق حيث أنهم كانوا لا يختلطون فى أسفارهم بأحد
ولا يمشرون أحدا ، حتى إذا قدموا بلدا من البلاد ، فإن كان فيه شيخ سلوا
عليه وجالسوه إلى الليل ليستفيدوا من عمله ثم يرجعون أول الليل إلى مسجد
فيصلون فيه حتى آخره يحتمين القرآن (١) فلم يكن سفر الصوفية إذن لحوا أو
هبات ، بل كان خلقا وعلا حتى أصبح التصوف عند الكنانى كما يقول : « التصوف
خلق ، من زاد عليك بالخلق فقد زاد عليك بالتصوف » . (٢)

ويدور أن الكنانى كان يكثر من ذكر القصص والحكايات التى تتصل بالحياة
الروحية والأخلاقية عند الرسل والأنبياء والأولياء ، فستل عن فائدة مذاكرة
مثل هذه الحكايات ؟ فقال : « الحكايات جند من جنود الله ، يقوى بها إبدان
المريدين فتقبل له : هل لهذا من شاهد ؟ قال : نعم ، قال الله تعالى : « وكلا نقص
عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » . (٣)

وأخيراً ، لقد كان الكنانى من لشر علوم الاشارة كتباً ورسائل . (٤) وقد
توفى بمكة سنة ٣٢٢ هـ باجماع المؤرخين . ولكن ابن الجوزى يذكر رواية
أخرى جاء فيها أن الكنانى كان يقال له مراجع الحرم ، ولا تحفظ له مسنداً وتوفى

(١) التشيرى : الرسالة ص ١٢٠ — ١٢٢

(٢) التشيرى : الرسالة ص ١٢٧

(٣) الحطيب البندادى : تاريخ بغداد ٢ ص ٧

(٤) الكلاباذى : الصوفى للمذهب . ص ١٢

بمكة سنة ٣٢٨ هـ (١) ولستشف من هذا القول أن الكتاني لم يسند الحديث على العكس من الصوفية الآخرين . وهذا في الواقع هو ما نلصقه عند كل من الخليل البغدادي وأبي عبد الرحمن السلمي وأبي عيم الأصهباني الذين تعودنا دائما منهم ، ذكر الأحاديث لاسندة أو المروية عن الصوفية فلم يرد عندهم ذكر أي حديث لكتاني .

٢ — الكتاني بين السنة والتسعة الاسماعيلية :

لصل الآن إلى أم جانب في الحياة الروحية عند الصوفية عامة ، ظهر بوضوح وبسراحة عند أبي بكر الكتاني . وهو يعتبر — بحق — مجدداً من هذه الناحية . هذا الجانب هو بنية وأمل كل صوفي تحننت فيه كل معاني وقواعد الطريق الصوفي ، حين يريد الوصول إلى القمة التي يشرف منها على الخلق والعالم فيكون بمثابة الواسطة بينهم وبين الخالق يقسم ويتنهل ، فلا يتم مسأله حتى تحجاب دعوته . فابو بكر إذن ، كان امتداداً لهؤلاء الذين اصطفاهم الله فكانوا بمثابة الأبطال : وهم الربانيون الذين يمثلهم عندهما في مدرسة بغداد كثيرون ، أولهم معروف الكرخي وآخرهم أبو سعيد الخرازي حتى هذه اللحظة من تاريخنا لهم . ولكن لم يجرؤ أحد من هؤلاء جميعاً أن يعطى لنفسه لقب الفوت أو القطب حتى هذه اللحظة غير الكتاني . فكانت له أصالته من هذه الناحية ، يضاف إلى ذلك أيضاً أنه أول من ذكر مراتب الأولياء ، وعدد كل مرتبة ومكانها وأين تقيم . ولا يسعنا إلا أن نذكر هذه البشارة التي نجمدها عنده وتحاول أن تبين كيف استطاع الوصول إليها ، وكيف تنزج إليها ، ومن أي مصدر استقى فكرته المبرئة هذه .

وهذه العبارة التي لم ترد إلا عند كل من الخطيب البغدادي ، وعبد الرهاب الشمراني ، هي على النحو التالي ، قال الكتاني : « النجباء ثلاثمائة ، والنجباء سبعون والبدلاء أربعون ، والاختيار سبعة ، والعمد أربعة ، والفوت واحد ، فسكن النجباء المغرب ، ومسكن النجباء مصر ، ومسكن الابدال الشام ، فسكن النجباء المغرب ، ومسكن النجباء مصر ، ومسكن الابدال الشام ، والاختيار سياحون في الأرض ، والعمد في زوايا الأرض ، ومسكن الفوت مكة فإذا عرضت الحاجة من أمر العامة ابتهل فيها النجباء ثم النجباء ثم الابدال ثم الاختيار ثم العمد ثم اجبيوا والا ابتهل الفوت ، فلا يتم مسألته حتى تجاب دعوته (١) وقد يتساءل البعض لم قررت أن الكتاني قد لقب نفسه بالفوت ، ولم يظهر هذا صراحة في هذه العبارة ؟ والجواب على ذلك هو أنه قد جعل مسكن الفوت مكة والكتاني قد استقر به المطاف فأقام بمكة مجاوراً إلى أن توفي بها .

وأنبه إلى نقطة معينة وهي أن الذين كتبوا عن تاريخ التصوف وتطوره وناقشوا هذه المسألة لم يذكروا لنا متى ظهرت وأين ظهرت في التصوف عامة والتصوف الاسلامي خاصة وأخص بالذكر من المستشرقين كلا من نيكلسون وجولد تسيير . ولذا فإن مناقشة لهذه الفكرة عند أبي بكر الكتاني هي الأولى من نوعها .

فقد ذهب نيكلسون ، بصدد ذكره الأولياء والكرامات إلى أن الصوفية لا يملكون شيئاً عن اعتقادهم في أنفسهم أنهم أمة الله المختارة . وقد آثار القرآن في

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٣ ص ٧٥-٧٦ .

والشمراني : الطبقات ج ١ ص ٩٥

فواضع عدة منه ، إلى من هم عند الله ، المصطفين الاختيار ، وينسب هذا القرب إلى الأنبياء أولا ، فهم مختارون لمصنوعهم ، راجعهم ورسالتهم . وينسب ثانيا إلى جماعة من المسلمين وهم مختارون لقوام العبادة وإعانتهم أنفسهم الأمانة بالسوء واستمسكهم الشديد بالحقائق الربانية . وفي إختصار ، هم الأولياء . وإذا كان الصوفية هم المختارون بين جماعة المسلمين ، فإن الأولياء هم المختارون بين جماعة الصوفية . ثم يضيف يكلسون إلى ذلك ، قوله : وللأولياء « حكومة باطن يرون أن عليها يتوقف نظام العالم . ورأس هذه الحكومة الأعلى يسمى ، القطب » وهو أرفع صوفية عصره ، وإليه رئاسة الاجتماعات ، التي يعقدها في إنظام مجلس شورا الموقر وأعضاء هذا المجلس لا يعرفهم من الحضور حواجز الزمان والمكان ، وإنما يأتون من أرجاء الأرض في لحظة طرف يعبرون البحار والجبال والصحارى في يسر بالغ ، كما يسير عوام البشر في السيل المهد . ودون القطب تقوم طبقات ودراجات مختلفة من الأولياء وقدعدها المجويزي (ت ٤٦٥ هـ) وهو موزع للصوفية قبل أن يكون متصوفا ، في ترتيب تصاعدي كما يلي : الاختيار الثلاثة ، فالأبدال الأربعين ، فالأبرار السبعة ، فالأوتاد الأربعة فالتقبة الثلاثة . وهو ترتيب يختلف عن ترتيب أبي بكر الكتاني عددا وتسمية ومؤلا . جميعا يعرف الواحد منهم الآخر ولا يصل الواحد منهم إلا برضى الآخرين . وعلى الأوتاد الطواف حول الأرض جميعا كل ليلة ، فإن كان هناك مكان لم تقع عينهم عليه بدت فيه في اليوم الثاني شائبة ونقص ، فيضربون القطب حتى يجل هم إلى ذلك المكان المشروب ، فيبدأ ما أصابه بفعل القطب (١) .

ولما كان الأولياء هم ورة الأنبياء والمثلين الشخصيين لهم في خلاصهم عن الله وبخاصة النبي المرسل . فلا بد من مناقشة نظرية « الحقيقة المهدية » كما عرضها

يكلسون . فان النبي هو المثل الأعلى للول ، أو المجل الأعظم لتلك الصفة الخاصة التي يطلق عليها الصوفية إسم « الولاية » ، ومن ثم فانه يمثل في نظرم « الانسان الكامل » الذي تجلت فيه جميع الصفات الالهية . فهو ولي من حيث باطنه ، رسول من حيث ظاهره ، ومقامه من حيث الولاية أعظم وأعلى في نظر الصوفية من مقامه من حيث النبوة والرسالة . (وهذه الفكرة وجدناها من قبل عند الترمذى) ومن هذه الناحية يعتبر الصوفية أنفسهم خلفاء النبي والممثلين الشخصيين له في خلافته عن الله . وهم يعتقدون أنه لولا هذه الخلافة الباطنة لعرب العالم وعصته القوضى ، ولولا وساطتهم لما وصلت رحمة الله إلى التلق . ولذا كثيرا ما وصفوا أنفسهم بأوصاف هي أليق بالجناب الالهى ، أو بالحقيقة المحمدية ، منها بهم . وليست لغة هؤلاء القوم لغة للحاد وغنلرسه ، ولكننا في الحقيقة لغة أساس أرادوا أن يصفوا الله فرصوا أنفسهم لشعورهم بأنه هو بينهم ، أو أرادوا أن يصفوا الروح المحمدى فوصفوا أنفسهم لشعورهم بأنه حى فعال فيهم . والاعتراف بفضل النبي وأسبقيته أمر معترف به حتى عند أكثر أولياء المسلمين إعترافا بولايته (وهذا ما لاحظناه بكثرة عند صوفية بغداد) ثم يعرض جانباً آخر في الحال الصوفية المعروفة بحال الاتحاد (والأصح أن يقال هنا التوحيد لا الاتحاد) وهو حال لا تسمح بوجود وساطة بين العبد والرب لانه في هذه الحال تتحقق الوحدة الالهية المطلقة . فقد اعتبر الصوفية النظر إلى ما سوى الله نوعا من الشرك ، فحرصوا حرصا شديدا على ألا يشغل العبد قلبه بشئ غير الله . وأروع مثال لذلك رابعة العدوية التي قد شغلها حب الله حتى لم يبق في قلبها مكان نجبة شئ . سواء أو كرمه . (١)

يضاف إلى ذلك ما حكى عن ابن سبيد التراز أنه قال : رأيت النبي في المنام

قلت يا رسول الله أعطني فإن عبة الله تعالى شغلتني عن محبتك . فقال : يا مبارك من أحب الله فقد أحبني ، ويضر ذكرى الأوصار هذه العبارة قالاً : لأن من أحب محبوباً ، وكل حبه له ، أحب من أحبه المحبوب . فلو كل نظر لحييتي أشد المحبة لأنني حبيب المحبوب . أما قوله « يا مبارك » تستعمل قيمن قصر نظره بعض القصور ،^(١) تبين من هذا أن هؤلاء الذين شغلهم حبهم لله عن حب الرسول لا يعتبرون قد وصلوا إلى النظر الكامل بل قصر نظره عن بعض القصور . فلا بد إذن من سبق الرسول وأصليته على كل ما سوى الله ، ولا بد من معرفة الله والوصول إلى حبه عن طريق الرسول الذي يضمن للصوفي طريق الولاية فيحصل إلى مرتبة النور والتعجب ليكون خلفاً ووريثاً له .

فكيف وصل إذن ، أبو بكر الكنانى إلى هذه المرتبة ؟ لما كانت الشريعة هي الباب الموصل إلى الطريق الصوفى ، والظاهر إلى الباطن . فقد أشار الكنانى إلى الاهتمام بالجمع بين الاثنين . فذكر الكلاباذى عن الكنانى أنه قال : الأعمال كسوة اليهودية فى أبهى الله عند الضمة نزعها ، ومن قر به أشفق عليها ونزعها^(٢) .

والأعمال هنا هى فى مقابل العبادة . الدليل على ذلك قول الكنانى أن العلم بالله أتم من العبادة له . وذلك لأن العلم يستلزم العمل بالجوارخ حتى تتم العبادة ويؤكد ذلك أيضاً تعريفه للعارف بأنه من وافى الله فى أوامره ، ولم يخالفه فى شئ . من أحواله ويتحجب إليه بحبة أوليائه ، ولا يفتر عن ذكره . وكان بسم العبادة إلى لائى وسبعين باباً ، أحد وسبعون منها فى الحياء من الله تعالى ، وواحد فى جميع أنواع البر . يضاف إلى ذلك قوله : يقول الله عز وجل : ما من عبد أصبح فى

١ - القشيري : الرسالة ص ١٤٧ والهاشمي أيضا

٢ - الكلاباذى : التحف للمحب .. ص ٣٦

الدنيا وفي قلبه همان إلا وأنا منه بريء : هـ المعاصي يوم المال (١) .

ولم يفت الكتاني أن يحمل من التقوى أساسا التصوف والوصول إلى منزلة القرب من الله . فقد رأى في المنام شابا لم ير أحسن منه فقال له من أنت ؟ فقال : التقوى فقال له أين تسكن ؟ قال : في كل قلب حزين . ثم التفت فإذا : امرأته وسودها كأوحش مما يكون فقال لها : من أنت ؟ فقالت : الضحك . فقال ابن : تبكين ؟ قالت : في كل قلب فرح مرح قال : فانتبهت وأعتقدت أن أضحك إلا غلبة روحى هذه الرؤيا كما يقول الشيخ زكريا الانصاري : قلب حزين . وعلى التعبير في القيام بما ينبغي لرب العباداة لدلالة التقوى على كمال الخشية من الله حيث يقول : إن الله مع الذين اتقوا . فرح وأي مشروح . . . مرح وأي شديد الفرح لدلائلها على كمال الغلة وتمكن التسوية . قال تعالى : إن الله لا يحب الفرحين . والفرح الفرح بالدينا . أما الفرح بنعم الله وما يرد منه من اللطف والبر فيعمود . قال تعالى : فرحين بما آتاهم الله من فضله . (٢) وقد تحققت صفة الخشية والإجلال لله في أبي بكر الكتاني القائل : ولولا أن ذكره فرض على لما ذكرته لإجلاله . . . مثل يذكره ولم يفضل فيه بألف توبة متقبلة عن ذكره . (٣) وهذه المناسبة وجب على أن أذكر رأيه في مقام التوبة حيث مثل عنه فقال : . . . البعد عن المذمومات كلها إلى الممدوحات كلها ثم المكابدات ثم المجاهدات ، ثم الثبات ثم الرشاد ، ثم يدرك من الله الولاية وحسن المعونة ، (٤) فأول طريق يوصل إلى

(١) الشرائع : الطبقات ج ١ ص ٩٤ - ٩٥ .

(٢) التشمير : الرسالة ص ١٨٠ الهامش أيضا .

(٣) المصدر نفسه : ص ١٠٢ .

(٤) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٢ ص ٧٥ .

مقام الولاية هو التجربة وشرائعها الداعية كأساس التقوى .

عندئذ راودت فكرة الولاية قلب ابن بكر الكتاني فذهب يسأل أستاذه إبرا
الفرجى قائلا : إن لله صفوة ، وإن لله خيرة ، ففى يعرف البعد أنه من صفوة
الله ، ومن خيرة الله ؟ فقال : كيف وقعت بهذا ؟ قلت : جرى على لساني . قال :
إذا طلع الراحه ، وأعلى المجهود فى الطاعة ، وأحب سقوط الغزاة ، وصلح
الملح والدم عنده سواه ، (١) .

هنا أصبح الطريق أمامه واضحا على الرضوخ ، فاثالث من فيه الأقوال
التي تؤكد الجواب الآخر من الحياة الصوفية الحقيقية والتي كانت الشريعة بابنا
لها . فأصبح الصوفية عنده م من عزفت أنفسهم عن الدنيا طرقا ، وعلت هممتهم
عن الآخرة ، وصنعت نفوسهم بالكل ، طلبا وشرقا لمن له الكل . (٢) بل صار
الانقصار إلى الله هو القناء به ، لأنها سالان لا يتم أحدهما إلا بصاحبه (٣)
(وهو نفس قول الجنيد) . فبأى وسية إذن ، يشاهد الكتاني الحق ، بعد أن
عزفت نفسه عن الدنيا ، وصح انقصاره إلى الله فصح استنائه به ؟ أن أعظم
هدية وعلية يقدمها الله لوليّه أن يسمح له بالتعرف عليه ومشاهدته . طريقه
هو نفسه (أى الله) يقول الكتاني : وجود الطلاء من الحق شهودا بن بالحق .
لأن الحق دليل على كل شيء ، ولا يكون شيء دونه دليل عليه ، (٤) فوجهه الله
الفراسة لكاشفة اليقين ، ومعاينة الغيب ، لأن الفراسة من مقامات الايمان . (٥)

(١) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٢ ص ٧٥

(٢) ابن السامد الخليلي : شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٩٦

(٣-٤) ابن السامد الخليلي : شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٩٦

(٥) القشيري : الرسالة ص ١٠٦

وربطنا الكتان تصنيفا لقامات الحاس في السماع ، أى سماع القصص والحكايات
والحكم والمراة .^١ فيقول : « سماع العوام ، على متابعة الطبع ، وسماع المريدين
وعفة ورجية ، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعم ، وسماع العارفين على المشاهدة ،
وسماع أهل الحقيقة على الكشف وبيان . لكل واحد من هؤلاء مصدر وحكامه .
ولكن ما الذى يشهد هذا السماع ويوجهه في قلب المستمع ؟ والجواب عنده أيضا
حيث يقول : « المستمع يجب أن يكون في سماعه مستروح اليه . يوجه منه السماع
وجدا ، أو شوقا ، أو غلبة وارد عليه ، يفضيه عن كل مسكون ومألوف . .
واشد على أثره :

فالوجد والشرق في مكان قد متاع من الترو
هما معى ، لا يفارقات فذا شامى ، وذا دلمى (١)

هذا هو منهج الكتان في السماع الذى يعتبر ركنا هاما في تصوف بديته و
وبعد أن أصبح له قواعد خاصة به .

ولند الآن إلى قضيتنا الكبرى — حكومة الباطن عند الكتانى — لتناقشها
خلال عقائد طائفة الاشاعيلية وأسرار نظامهم . فالاشاعيلية تستمد أنبياءها من
أنبياء ، على خلاف الاثناعشرية ، تحم سلسلة اثنتا الظاهرين بالامام السادس
« جعفر الصادق » المتوفى سنة ٧٦٢ م . وقد اختفوا في تليل قعوده عن مباشرة
مهمته كاملا ، على الرغم من اقتسابه لبيت العلوى ، ومما يكن ، فقد ترك الإمامة
لابنه محمد الذى أصبح الامام السابع الحقيق وحل بذلك محل أبيه اسماعيل ، ثم
وليه في الإمامة أخلافه في سلسلة متصلة كالواحدة اثنتا عشرة متخفين ، اجتبروا

المجاهرة بالدعوة إلى المحظة التي أثمرت فيها الحركة الإسماعيلية السرية بظهور الإمام الشرعي في شخص عبيد الله على اعتبار أنه المهدي المنتظر . وقد أسس هذا ، الدولة الفاطمية في شمال أفريقية سنة ٩١٠ م ، وأطلق على هذه الفرقة الشيعة اسم السبئية تمييزاً لها عن فرقة الإمامية المعروفة . ولم تظهر فرقة الإسماعيلية إلا لأنها قد اتخذت دعائها ذريعة لحث حركة خطيرة في التاريخ الديني للإسلام وهي حركة القرامطة بل إن المؤامرات والدسائس التي حركوها قد أسفرت عن تأسيس دولة عظيمة في تاريخ الإسلام السياسي ، ألا وهي الدولة الفاطمية . (١)

ولقد جعل الإسماعيلية الدعاة من صميم عقيدتهم وفلسفتهم ، وتقوم فلسفتهم المذهبية على التأمل في نظم الكون والمخلوقات التي تحيط بالإنسان وتطبق هذه النظم كلها على الدين . بل إنهم جعلوا الدعاة من حدود الدين وذلك إيماناً منهم في إسباغ الفضائل على هؤلاء الدعاة الذين يبشرون بالآئمة وبمقيدتهم المذهبية حتى يستطيع الداعي أن يوجه أتباع المذهب كيفما شاء . وأن يكون كلامهم من صميم المذهب ، فلا يحاجه أحد ولا يخالفه إلا كل مارق عن المذهب .

حيث أن نظام الدعاة عديم هو نفس نظام دورة الفلك ، فقد جعلوا العالم الذي كان معروفًا في عصرهم - مثل السنة الزمنية ، فالسنة مقسمة إلى اثني عشر شهراً ، وإذن فيجب أن يقسم العالم إلى اثني عشر قسماً ، وسماوا كل قسم وجزيرة . لجزيرة مصر تشمل بلاد الشام ومصر وبلاد المغرب معاً . وجزيرة العراق يقصد بها بلاد العراق وبلوخستان . وجزيرة فارس هي منطقة فارس وكرمان من إيران .

وقد جعلوا على كل جزيرة من هذه الجزر داعيا هو المسئول الأول عن الدعاية فيها ، وكان يطلق على هذا الداعي لقب « داعي دعاة الجزيرة » أو « حجة الجزيرة » . والشهر ثلاثون يوما ، ولذلك كان لكل داعي جزيرة ثلاثون داعيا نقيبا لمساعدته في نشر الدعوة ، وهم قوته التي يستعين بها في مجابهة الخصوم : وهم عيونه التي بها يعرف أسرار الخاصة والعامة ، فكانوا بمثابة وزراءه ومستشاريه في كل ما يتعلق بجزيرته .

واليوم مقسم إلى أربع وعشرين ساعة ، اثنتي عشر ساعة بالليل ، وإثنتي عشر ساعة بالنهار ، فجعل الاسماعيليه لكل داع نقيب أربعة وعشرين داعيا، منهم اثنا عشر ظاهرا كظهور الشمس بالنهار . وكانوا يعرفون بالمكاسرين أو المكابيين وهم أصغر طبقة من درجات الدعاة . ووظيفتهم أن يشككوا الناس في عقيدتهم ولا يتجاوزون ذلك إلى أي عمل آخر . واثنا عشر داعيا محجبا مستترا استثار الشمس بالليل . وكل منهم يسمى الداعي المأذون وهو يبدأ بأخذ اليهود والموارثيق المؤكدة على الشخص بأن لا يفشى سرا ، ولا يطلع على أرائهم أحدا من الناس ، فإذا وثق به بدأ يكشفه في بعض الأسرار الحقيقية التي لا ينزعج منها أحد ولا ينفر منها مؤمن . ثم يطلع المستجيب إلى الداعي المأذون ، وعندئذ ينقله إلى الداعي الذي هو أرق منه مرتبة . وهكذا يتدرج المستجيب بين الدعاة حتى يسمح له أخيرا بحضور مجالس داعي دعاة الجزيرة وهو كبير دعاتها الذي كان له وحده الحق في أن يعلم الناس التأويلات الباطنية للدين والقرآن والحديث ، كما كان له الحق في تعليم الدعاة فلسفة الدعوة المذهبية (أي علم الحقيقة) .

ويختار الإمام من دعاة الجزائر الذين يكونون « القيادة العليا » لدعوة أقوام بنانا ، وأصدقهم جنانا وأغورهم علما ، فيجعله في مرتبة « داعي الدعاة » ويرجع إليه

الإشراف على الدعوة في جميع الجزائر وهو الوسطة بين دعاة الجزائر وبين الإمام ومع مرتبة داعي الدعاة كانت هناك مرتبة أخرى هي مرتبة « الحجة » ويقال لصاحبها « حجة الإمام » وكان الإمام أحيانا يولى مرتبة داعي السدعاة ومرتبة الحجة لشخص واحد .

وكانت المجالس التي يلتقيها داعي الدعاة بين الخاصة من الدعاة وكبار زعماء القبيلة ، هي التي تضم المبادئ العلمية أي علم الباطن . فقد ذهب الاسماعيلية إلى أن لكل شيء ظاهراً محسوس وأولاً باطنياً لا يعرفه إلا الراسخون في العلم وهم الأئمة وهؤلاء الأئمة يودعون هذا العلم الباطني لكبار الدعاة بقدر مخصوص ، بل ذهب الاسماعيلية إلى أبعد من ذلك فقالوا أن التأويل الباطن من عند الله خص به علي ابن أبي طالب ، فكان أن رسول الله خص بالتأويل فكذلك علي بن أبي طالب فقد خص بالتأويل ، ومن ذلك المشاركة بين النبي وعلي ، فقالوا إذن بوجود التأويل الباطن وضرورته استدلوا على ذلك بقصة موسى والخضر . وقد أوردت علي بن أبي طالب التأويل الباطن للأئمة من أعقابهم بأمر من الله .^(١)

هذا تطور بعض عقائد وأسرار نظام الاسماعيلية قد أطلنا الحديث فيها لأنها أساس هذا الفصل . وما هو جدير بالذكر أن الإمام السابع عند الاسماعيلية كان يعرف بالقائم صاحب الزمان وهو يقابل عند الصوفية الأولياء « الثوث » أو « القطب » ، يضاف إلى ذلك رأى الشيعة في المهدي وفي جيشه ، في اختيار الرجاء أن جيش المهدي يعد ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلاً عدة أهل بدر . منهم النجباء

١ - د محمد كامل حسين : طائفة الاسماعيلية ص ١٢١ - ١٦٢ ط القاهرة

من أهل مصر ، والأبدال من أهل الشام ، والاختيار من أهل العراق (١) وفي هذا بعض الاتفاق مع قول أبي بكر الكتاني .

فهل كان لنظرية الفيض الكوني التي وضعها فلسفة الاسماعيلية والتي بينوا فيها المظاهر الدورية العقل الكلي ، التي بدأت سلسلتها بآدم وانتظم فيها نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد واختصت بالامام الذي يلي الإمام السادس عند الشيعة . وهو اسماعيل وابنه محمد . هل كان لهذه النظرية التي تذهب الى أن محمد بن اسماعيل من أول العزم الذين يثلثم عند الطائفة الاسماعيلية سبعة : نوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وعلي ومحمد بن اسماعيل . أما علة كونهم سبعة ، فذلك لأن النظام الكوني والنظام الإنساني كذلك يؤكد كل منهما صحة نظريتهم . فإن السموات سبع والأرضين سبع ، والجسد الإنساني سبع : يدان ورجلان وظهروطن وقلب والراس الانسان سبع : عيان واذنان وأنف وفم ولسان ، والآفة سبعة وقلوبهم محمد بن اسماعيل (٢) ، نقول هل كان لهذه النظرية أثرها في البيئات الصوفية والتي تبلورت في أكل صورة لها عند أبي بكر الكتاني ؟

يقول جولد تسيير بعد أن حاول البرهنة على أن الاسماعيلية والصوفية قد استمدوا أفكارهم هذه من النظريات الافلاطونية : . . ويبدو هذا الأمر الفلسفي في استمالة الدعاية الاسماعيلية بالنظريات الافلاطونية ، مع ملاحظة هذا الفرق بينا وبين الصوفية ، فالصوفية لم تكن تبغ من الاستمالة بهذه النظريات الا أن توجد دعامة نفسية تبنى عليها الحياة الدينية ، بينما الاسماعيلية استخدمتها لكي تنفذ الى صميم الديانة الإسلامية وتعمل على تعديل أحكامها ومقائدها . وفكرة الإمامة

١ - د . الفيض : السبعة بين ٥٥ ص ٢٥٠

٢ - د . الغفار : لغاة الفكر ٥٥ ص ٣١٨

عندهم لم تكن إلا قناعا ستروا وراءه براجمهم الهدامة، ولم تكن إلا نكأة اسلامية المظهر اعتمدوا عليها كأداة للتفويض بالتدمير» (١)

وهذا يدعونا أيضا أن نتعرف بعض الشيء على الأفكار التي قد نجد لها مثيلا في تصوف من نوع آخر، وأقصد بذلك الفلسفة الاشراقية التي أفاض فيها القول أستاذي الجليل الدكتور محمد علي أبو ريان في كتابه القيم «أصول الفلسفة الاشراقية». فيقول بصدد كلامه عن نظرية الفيض وترتيب الموجودات عند شهاب الدين السهروردي المقتول سنة ٨٥٦ هـ أن المصادر الأول من الواحد الحقيقي هو نور مجرد وهو الواسطة بين نور الأنوار والموجودات. ويسمى المشاؤون هذا المصدر الأول عقل الكل أو العقل الكلي، ويسميه السهروردي في الهياكل «النور الابداعي»، وفي حكمة الاشراق «النور الأقرب». أما في الرسائل الصوفية فإنه يتخذ طابعا رمزيا، ففي رسالته الصوفية «أصوات أجنحة جبرائيل»، يسميه «الشيخ»، وهي تسمية تتشعب مع القصة التي تتخذ أشخاها كرموز لتتخفى وراءها المعاني المراد عرضها. ثم يتحدث بعد ذلك عن سلسلة الفيوضات للمروقة في الأفلاطونية المحدثة التي تعبر عن مذهب الإيجاد المستمر والذي لا يتغير خلقا مستمرا لأنه إيجاد ضروري لا يتصف بصفة زمانية. وأساس هذا الصدور والاشراق الخيرية المطلقة. والاشراق والمباشرة عمليتان تشيدان الوجود.

وعلى ذلك فإن السهروردي يعتمد في المعرفة التي تحدث عنها في مخطبه على الكشف الصوفي وحده، ويذكر في مواضع متعددة من حكمة الاشراق أنه شاهد

(١) جولد نسيهر: العقيدة والشريعة ص ٢١٢

الأنوار الالهية ما بين بعد تجرده عن بدنه . ثم يقول السهروردي في موضع آخر أن التور المدبر يستطيع الإدراك المباشر بعد التجرد من الجسد ، ولذلك شاهد المتألمون أصحاب الرياضات والمجاهدات الأنوار المجردة ، وذلك بعد انسلاخهم عن أبدانهم ومن جامع في الله حق جهاده ، وقهر الظلمات رأى أنوار العالم الأعلى مشاهدة أتم من المبصرات هنا . فشرط المعرفة المباشرة إذن عنده هي خلاص النفس من البدن . . (١)

ولا يفوتني أن أذكر هذه الرؤيا الرمزية التي وقعت إحداها بين أبي بكر الكتاني والرسول مع صحبه وخلفائه الأربعة . وليس من هذه الرؤيا موقفا خاصا للكتاني حيال علي بن أبي طالب بالذات . وهو موقف لم يره من قبل عند الصوفية الآخرين ، وربما كان يتصل بمركز الكتاني بين أولياء الله . وهذه الرؤيا كاذرها الكلاباذي هي ، قال الكتاني : رأيت رسول الله في عادي ، فكانت العادة قد جرت له أنه كان يرى النبي كل ليلة اثنين وخميس فيسأله مسائل فيجيب عنها ، فقال فرأيت قد أقبل علي ومعه أربعة نفر ، فقال لي يا أبا بكر أتعرف من هذا ؟ قلت نعم هو أبو بكر ، ثم قال لي أتعرف هذا ؟ قلت نعم هو عمر ، ثم قال لي أتعرف هذا الرابع ؟ فتوقفت ولم أجب ، فأعاد علي ثانيا فتوقفت ، فأعاد علي ثالثا فتوقفت ، وكان في قلبي منه غيرة . قال : فجمع كنه وأشار بها إلي ثم بسطها وحزب بها صدري وقال لي : يا أبا بكر قل هذا علي بن أبي طالب ، قلت يا رسول الله هذا علي بن أبي طالب . قال فأخس عليه السلام بيني وبين علي رضي الله عنه . قال ثم أخذ علي يدي . وقال لي : يا أبا بكر قم حتى تخرج إلى الصفا ،

(١) د محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٤٦ - ٢٦٨

فخرجت معه إلى الصفا ، وكنت لائما في حجره ، فاستقظت فإذا أنا على الصفا ، (١) .

ول على هذه الرؤيا عدة ملاحظات :

أولا : لقد تعرف أبو بكر الكنانى على شخصية الخلفاء الثلاثة ولم ينكر أحدا منهم ، مما يدل على سته .

ثانيا : غيرته من على وتوقفه وعدم إجابته لسؤال الرسول ، فإدراك ذلك ؟ هل يرجع ذلك إلى ما أشاعه شيعة على من أن النبي آخى بينه وبين على وقال فيه : من كنت مولاه فعلي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه ، وقد رأوا في هذا الحديث ترشيحا له لتولى الأمر بعد النبي . وأنه قال أيضا في على : وأما مدينة الصلح وعلى بابها (٢) . فكان ذلك كله سببا لغيرة الكنانى من الإمام على .

ثالثا : عندنا آخى الرسول بين الكنانى وبين على ، فهل معنى ذلك أنه قد أخذ عنه هذا العلم الذى الذى خصه به الرسول ، فاستحق إذن أن يلقب نفسه بالنبوت ؟

رابعا : ما معنى خروجه معه إلى الصفا ؟ ولماذا وقع اختيار على بن أبى طالب لهذا المكان ؟ هل الصفا معنى صرفيا كالذى وجدناه عند الجنيد في وصفه لمرآة المصالح لجمال السمع بين الصفا والمروة هو إدراك الصفا والمروة ؟

فأرويا إذن ، إن ذلك على شيء . فإتاما حمل على جانبين مختلفين : جانب سنى

(١) الكلاباذى : التعرف للمصنف . . ص ١١٩

(٢) د . الفيض : الصلة بين . . ص ٥٣

يظهر في إعراف الكنان بشخصية الخفاء. والجانب الآخر شيعي يظهر في المأناة بين أبي بكر الكنان وعلى أو أنها تدل على أن الصوفية جميعا — ومنهم الكنان — لم يفرقوا بين صحابة الرسول ولم يشيعروا لاحد منهم

وعلى قبل أن تنتقل إلى الجانب الآخر من المصادر التي ذكرتها ، أن تحتّم هذا الجانب بما أورده ابن خلدون في مقدمته ، ورأيه في مسألة القطب وعلى لسان وأوجه الشبه بين الشيعة والنصوفة ، وكذا تقدم هذه المسألة. فقد ذهب ابن خلدون إلى أن المتأخرين من النصوفة المتكلمين في الكشف وفيها وواء الحسن توفوا في ذلك فذهب الكثير منهم إلى الحلول ، وملأوا الصحف منه ، مثل الهروي في كتاب المفاتيح له وغيره ، وتبهم ابن عربي وابن سبعين وتليذها ابن الغيف وابن الفارض والتجم الاسرائيلي في قصائدهم . وكان سلفهم غياطين للاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين أيضا بالحلول والحية الأئمة مذهباً لم يعرف لأولهم فاختلط مذهب كل منها بالآخر كما اختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم . فظهر في كلام النصوفة القول بالقطب الذي معناه رأس العارفين . وهم يزعمون أنه لا يمكن أن يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى الموت ثم يورث مقامه لآخر من أهل الرفاق . ثم قالوا بترتيب وجود الأبدال بعد هذا القطب كما قاله الشيعة في النبأ ، حتى أنهم لما أسندوا لباس خرقه التصوف ليجلوه أصلاً لغيرهم وتحتلهم وقوه على الإمام على وهو من هذا المعنى أيضا وإلا فليرضى الله عنه لم يحتص من بين الصحابة بنحلة ولا طريقة في لبوس ولا حال . بل كان أبو بكر وعمر ازهد الناس بعد رسول الله وأكرم عبادة ولم يحتص أحد منهم في الدين والورع بشيء يؤثر عنه في الخصوص ، بل كان الصحابة كلهم أسوة في الدين والورع والزهد والمجاهدة . فبعد بذلك سهوم وأخبارهم . ولكن الشيعة يخيلون بما يتفكرون من ذلك اختصاص على بالفضائل دون من سواه من الصحابة

ذعابا مع عقائد التشيع المروقة لهم . والذي يظهر أن المنصوفة بالعراق ، لما ظهرت الاسماعيلية من الشيعة وظهر كلامهم في الامامة وما يرجع اليها بما هو معروف فاقبسوا من ذلك الموازنة بين الظاهر والباطن ، وجعلوا الامامة لسياسة الخلق في الاقياد إلى الشرع وأفردوه بذلك حتى لا يقع اختلاف كما تقرر في الشرع . ثم جعلوا القطب لتعليم المعرفة بالله لآله وأس العارفين ، وأفردوه بذلك تشبيها بالإمام في الظاهر ، وأن يكون على وزانه في الباطن وسموه قطبا ، لمدار المعرفة عليه . وجعلوا الابدال كالنقيا مبالغة في التشبيه فأمل ذلك من كلام مؤلا المنصوفة في أمر القاطمي وما شجوا كتبه في ذلك بما ليس لسلف المنصوفة فيه كلام بنى أو اثبات ، وإنما هو مأخوذ من كلام الشيعة والرافضة ومذاهبيهم في كتبه (١) وهنا يتبين لنا موقف ابن خلدون في مسألة القطب التي ظهرت عند الصوفية متأثرة بما هو شائع عند الاسماعيلية وغيرها من فرق الشيعة .

نتقل الآن الى المصادر الاخرى التي تحدثنا عنها والتي أثرت في فكرة الكتاني وهي قضيتنا الكبرى . وسوف نرى الى أي حد كانت هذه المصادر - وهي الاحاديث النبوية - قد أثرت في الكتاني . وعمدتا في ذلك هو أبو نعيم الأصبهاني وما ذكره مدافعا عن الصوفية وخاصة الأولياء حيث يقول: كيف نستجيز نقيضة أولياء الله تعالى ومؤذيهم مؤذن بمعاربة الله . فقد قل رسول الله يروى عن ربه عز وجل: قال من آذى لي وليا فقد استعمل عمارتي ، هذا هو دفاعه عن الأولياء . أما ما يدل على عدمهم ومراعاتهم فقد روى ابن عمران أن رسول الله قال : خسر أمتي في كل قرن خمسة ، والابدال أربعون . فلا الحسماء ينقصون ، ولا الأربعون ، كلما مات رجل أبدله الله عز وجل من الحسماء مكانه ، وأدخل من

الاربعة مكانهم. قالوا يا رسول الله دلنا على أعمالهم. قال : ينفون عن ظلمهم ،
ويحسنون الى من أساء اليهم ، ويتواسون فيما آتاهم الله عز وجل . . والحديث الآن
يقرب الى حد ما من تقسيم الكائنات للاولياء وعدمهم ووظيفتهم .

فمن عباده قال قال رسول الله : ه إن لله عز وجل في الخلق ثلاثمائة قلوبهم على
قلب آدم عليه السلام ، والله تعالى في الخلق أربعون قلوبهم على قلب موسى ، والله
تعالى في الخلق سبعة قلوبهم على قلب إبراهيم ، والله تعالى في الخلق خمسة قلوبهم
على قلب جبريل ، والله تعالى في الخلق ثلاثة قلوبهم على قلب ميكائيل ، والله تعالى
في الخلق واحد قلبه على قلب إسرائيل . فإذا مات الواحد أبدل الله عز وجل مكانه
من الثلاثة . وإذا مات من الثلاثة أبدل الله تعالى مكانه من الخمسة ، وإذا مات
من الخمسة أبدل الله مكانه من السبعة ، وإذا مات من السبعة أبدل الله مكانه من
الأربعين ، وإذا مات من الأربعين أبدل الله مكانه من الثلاثمائة ، وإذا مات من
الثلاثمائة أبدل الله مكانه من العامة . فيهم يحيى ويميت ، ويمطر وينبت ويدفع
البلاء . . قيل لعبد الله بن مسعود : كيف بهم يحيى ويميت ؟ قال : لأنهم يسألون
الله إكثار الأمم فيكثرون ، ويدعون على الجبابرة فيقصمون ، ويستسقون فيسقون
ويسألون فتبت لهم الأرض . ويدعون فيدفع بهم أنواع البلاء . «^١» والواقع
أن الأعداد التي ورد ذكرها في الحديث الأخير هي نفس الأعداد التي ذكرها
المجوزي ، مع اختلاف بسيط . فبدلاً من الأربعة (أوتاد) نجد هنا خمسة
(قلوبهم على قلب جبريل عند حديث الرسول) وعلى كل حال هذه هي الأعداد
التي وردت عندهم :

أ- الرسول : ١٠٣٠٥٠٧٠٤٠٠٣٠٠

ب- الكتاني : ١٠٤٠٧٠٤٠٠٧٠٠٣٠٠

ج- المحوري : ٣٠٤٠٧٠٤٠٠٣٠٠

ونحن هذا الفصل بالعبارة التي ذكرناها من قبل عند الحسن البصري وكانت محور الحياة الروحية عند معروف الكرخي، أثبت بها أيضا مع أحاديث الرسول الاتجاه السني الإسلامي عند الكتاني . وقف الحسن البصري بين الناس واسطفا قال بلحان الله : « إذا كان القالب على عيني الاشتغال بي جعلت نعيمه وذاقه في ذكرى فإذا جعلت نعيمه في ذكرى عشتي وعشتي . فإذا عشتي وعشتي رفعت المحباب بيني وبينه وصرت عالماً بين عيني لا يسر إذا ساء الناس ... أولئك الأبطال حقاً ، أولئك الذين إذا أردت بأهل الأرض عقوبة وعذاباً ذكرتهم لمعرف ذلك عنهم . . هؤلاء هم الأولياء الذين ورد ذكرهم عند كل من العسكانيين والمحوري . وهم الذين إذا أقسموا على الله وابتلوا أبر الله قسمهم وقبل ابتلائهم فرفع عذابهم وقضى حوائجهم من أجل النير والمنفعة للعالم أجمعين لا لأنفسهم . فهم أبطال حقاً ، بل هذه هي القوة الحقيقية التي ظهرت بين الصوفية عامة ، وصوفية بغداد خاصة . وهذه هي المحبة التي يجلب فيها الإلهار . وهذا هو التصوف الذي أصبح من أخص خصائصه الغلق عند الكتاني الذي مثل من الوحد في الدنيا ما هو ؟ قال : هو مرور القلب بقلد الشيء ، وبلازمة تحمل الألف من جميع العلاقات ، وكل شيء آداء منهم يقول أنا أستحق أعظم من ذلك ، ويرى أنه يستحق اتار وصرخ بالرماد ، « فأثر الغلق على نفسه واضمح من أعظمهم

المذاب فداء وتضحية وكأنه تحمل خطيئة آدم . وبناء على ذلك فقد نظر الكنانى الى الله فى دلالته بالإناس أجمعين علاقة تسامح من جانب الرب، فقال « الغافلون يعيشون فى حلم الله ، ولأننا نكون يعيشون فى رحمة الله ، والعارفون يعيشون فى لطف الله ، والصادقون يعيشون فى قرب الله ، (١) فאלكل الغافلون وغيرهم ، قد شغلهم الله بعمله ورحمته ولطفه وقربه .

الفصل الثاني عشر

أبو بكر الشبلي

والأول الموف

ثانياً - الشبلى

١ - حياته ومزجه :

هذه هي الشخصية الصوفية الأخيرة في كتابنا هذا الذى عنوت له باسم «إعلام التصوف فى الإسلام». ولم يحدث لما ماجدت العلاج . وما ذلك إلا لأنها اتخذت التقية منهاجاً لها ، واتبعت طريقاً سليماً بعد أن رأت وشاهدت ما وقع للشيد التصوف الإسلامى . وليس معنى ذلك أن أبابكر الشبلى لم تصدر عنه شطحيات تدنيه إذا أخذت على ظاهرها . ولكنه نجح وسلم ، لأنه لم يشارك الحلاج فى ناجية من نواحي حياته الفكرية ، وأقصد بها الجاهل السياسى عنده وما انهم به من أنه يدعو إلى أهل البيت ، ويعمل عند الخلافة العباسية .

ولستطيع القول بأن الشبلى يعتبر عامة المظان فى التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد منذ تأريخنا له وابتدائه بأبى حاتم الزاهد أول من لقب بالصوفى^(١) ، وكان مأساة الحلاج صدت الطريق الصوفى ، فأصبح طريقاً وعراً مليئاً بالأشواك . فلا نشاهد بعد أبى بكر الشبلى متصوفاً يرتاد طريق المعرفة الذوقية ، اللهم إلا شخصيتين ورد ذكرهما واختصنا بهما مدرسة بغداد^(٢) . وذلك باستثناء جعفر الحلى الذى كان إليه المرجع فى حكايات الصوفية وأقوالهم . وحتى هاتين الشخصيتين لم يقيم تصرفهما إلا بالوعظ الذى يعتبر من أدنى وأقل مراتب التصوف الحقيقى . والذى أعني بقول أن الشبلى يعتبر عامة المظان ، أى أنه اجتمع له كل معاني التصوف ومشقاته . فإذا نظرنا إلى التصوف من ناحية اليباس فإننا نجد الشبلى أول من سماه - صراحة - ب«الحرق» ، فى مقابل علم الورق ، أى التقشف أو العلم الظاهر . وإذا كان التصوف هو الزهد فى الحياة ، وترك السلطان ، فإن الشبلى قد نهر من كل ما تلك يده ، من متاع الحياة ، وترك مجداً تكللاً أنواره . أما إذا

١ - أنظر كتابنا التصوف الإسلامى فى مدرسة بغداد .

٢ - أنظر الكتاب السابق .

أخذنا التصوف في أهل مراتبه وفي أرفع غاياته ألا وهو التصوف الذي أسسه المحبة والشوق إلى الله الحق، المرتبط بالمرقة، فان الشيل قد أقبل على مجالس الصائدين على آفاتهم وجداً وحياً وإنساً، حتى لقب برعاية المؤمنين. وكان أحد هؤلاء الذين جمعوا بين التصوف والشريعة بل كان قصباً منصوفاً.

لقد اختلف المؤرخون في اسمه، فيقال دلف، ويقال: ابن جعفر، ويقال ابن جعفر، ويقال: اسمه جعفر بن يونس، هو أبو بكر الشيل، خراساني الأصل، بخدادى المنشأ والمولد. وأصله من أسروشة. ومولده - كما قيل - سامرا. (١) وثمة رواية أخرى تقول أن الشيل من أهل أسروشة، مما قرية يقال لها شيلية أصله منها، (وربما انقلب إلى هذه القرية فسمى الشيل) وكان عاليه أمير الأمراء بالاسكندرية. أما والده فكان حاجب الحجاب، والشيل كان حاجب الموفق، فعمل لخدمة دماوند. ثم لما أقعد الموفق - وكان ولي العهد من قبل أبيه - حضر الشيل يوماً مجلس خير الفساج (ت ٣٢٢ هـ) وقاب فيه ورجع إلى دماوند، وقال: أنا كنت صاحب الموفق، وكان ولاني بلدكم هذه فاجعلوني في حل، فجعلوه في حل، وجهدوا أن يقبل منهم شيئاً فأبى، وصار بعد ذلك واحد زمامه حالاً ونفساً. (٢)

وصحب أبو بكر الشيل الجنيد، ومن في عصره من المشايخ. وصار أوسع وقته حالاً وعلاً، وكان عظاماً، قصباً على مذهب مالك. عاش سبعمائة وثمانين سنة، ومات في ذي الحجة، سنة ٣٢٤ هـ (فيكون مولده سنة ٢٤٧ تقريباً) ودفن في مقبرة الخيزران (٣) (بخداد بجرب الإمام الأعظم).

١ - السلي: طبقات الصوفية ص ٣٢٧

٢ - الخطيب البغدادي: تاريخ بخداد ج ١٤ ص ٣٨٩

٣ - السلي: طبقات الصوفية ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

وجاء الشبل إلى الجنيد أول سلوكه الطريق فقال له : لقد حدثني عنك أن عندك جوهرة العلم الرباني الذي لا يضل صاحبه ولا يثقل فإما أن تمنح ، وإما أن تبيع ، فقال الجنيد : لا أستطيع أن أبيعها لك فإني عندك منها ، وإن منحتها لك أخذتها رخيصة فلا تعرف قدرها . ولكر وقد رزقت هذا العزم فهو علامة الإذن ، وبشير التوفيق ، قالن بنفسك غير هباب في عباب هذا المحيط مثلاً فقلت أما ، ولعلك إن صبرت وصاحبك التوفيق أن تظهر بها . واعلم أن طريقاً طريق المجاهدين الآخذين بقوله تعالى ، والذين جاهدوا فإنا لنهدينهم سبلنا ، فأجمل هذه الآية لعب عينيك فهي مراجعك إلى ما تريد . (١)

عمل الشبل بتصيحة شيخه الجنيد ، فكانت مجاهداته في أول أمره فوق الحد ، فيقال : أنه اكتمل بكنا وكذا من الملح ليهتاد السير ولا يأخذه النوم (٢) . ولكن ابن الجوزي كلفه ، لانتجبه هذه المجاهدة ، بل يقول إن هذا فعل قبيح لا يحل لمسلم أن يؤذي نفسه ، وهو سبب المعنى . ولا يجوز إداعة السر ، لأن فيها إسقاط حق النفس . والظاهر أن دوام السر والتقل من الطعام أخرج الشبل إلى هذه الأحوال والأفعال . (٣) كيف لو علم إذن ، ابن الجوزي أن الشبل كان في ابتداء أمره ينزل كل يوم مرباً ويحمل مع نفسه حزمة من القصبان ، فكلما دخل قلبه هزة ضرب نفسه بتلك الخشب حتى يكسرها على نفسه فرجما كانت الحزمة تنق قبل أن يمس ، فكان يضرب يديه ورجليه على الحائط على حد قول القشيري . (٤)

وكان الشبل إذا دخل شهر رمضان المبارك جد في الطاعات ويقول : هذا

١ - عبد الباقي سرور : من أعلام التصوف الإسلامي ص ١٣٤

٢ - ابن خلكان : وفیات الأعيان ج ٢ ص ٣٩

٣ - ابن الجوزي : تلييس إبليس ص ٣٨٦

٤ - القشيري : الرسالة ص ١٠١

شهر عظمه وبى ، فأما أولي بسطيمه . . ولذلك كله إستحق الشبل أن يقول عنه
الجنيد : لكل قوم تاج ، وتاج هؤلاء القوم (أى الصوفية) الشبل . بل ويقول
عنه أيضا : لا تنظروا إلى أب بكر الشبل بالعين التى ينظر بضمك إلى بعض ، فانه
عين من عيون الله عز وجل . . يضاف إلى ذلك قول أبى عبد الله الرازى : « دلم
أر فى الصوفية أعلم من الشبل ، ولا أتم حالا من الكنانى : (١) »

كل هذا إنما يدل على منزلة الشبل بين أكابر القوم ، فقهاء وصوفية . وما يدل
على منزلة بين الفقهاء والقرءاء ، أنه جاء إلى مسجد أبى بكر بن مجاهد فدخل
عليه فقام إليه ابن مجاهد . فحدث أصحاب ابن مجاهد بحديثها ، وقالوا له أنت لم
تقم لعل بن عيسى الوزير وتقوم الشبل ؟ فقال ابن مجاهد : ألا أقوم لمن يخطبه
رسول الله . رأيت النبى صلى الله عليه وسلم فى الترم فقال لى : يا أبابكر إذا كان
فى غد فسيدخل عليك رجل من أهل الجنة ، فإذا جاءك فأكرمه . قال ابن مجاهد :
فلما كان بعد ذلك بثلاثين - أو أكثر - رأيت النبى فى المنام فقال لى : يا أبابكر
أكرمك الله كما أكرمت رجلا من أهل الجنة . فقلت : يا رسول الله بم استحق
الشبل هذا منك ؟ فقال : هذا رجل يصل كل يوم خمس صلوات ، يذكرنى فى أثر
كل صلاة ويقرأ . لقد جاءكم رسول من أنفسكم . ففعل ذلك منذ ثمانين سنة ،
أفلا بكرم من يفعل هذا ؟ (٢) »

وربما كان يرجع تسلط ابن مجاهد الشبل ، إلى قيام بعض المناظرات بينها
وانتصار الشبل عليه . فقد قال عيسى بن علي بن عيسى الوزير : كان ابن مجاهد يوما
عند أبى قبيل له الضيل . فقال : يدخل فقال ابن مجاهد : سأسكه الساعة بين يديك .

١ - الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ١٤ ص ٣٩٣ - ٣٩٥

٢ - المصدر نفسه : الحقيقة نفسها .

وكان من عادة الشبل إذا لم يثبأ غرق فيه موحشا . فلما جلس قال له ابن
 مجاهد : يا أبا بكر ، أين في العلم فساد ما ينتفع به ؟ فقال له الشبل : أين في العلم ؟
 فطلق مسحا بالسوق والأعناق . قال فسكت ابن مجاهد . فقال ابن : أردت
 أن تسكته فاسكتك . ثم قال له : قد أخرج الناس أنك مفرق الوقت فأين في
 القرآن الحبيب لا يذهب حبيب ؟ قال : فسكت ابن مجاهد . فقال له أني : قل يا أبا
 بكر . فقال : قوله تعالى : وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه . قل
 ظم يذبكم بذنوبكم ، فقال ابن مجاهد : كأنني ما سمعتها قط . (١)

وقد ورد في السطر الأول من هذه الحكاية في كتاب « حلية الأولياء » على نحو
 الفصل حيث يقول أبو بصير الأصهباني : جاء ذات يوم الشبل إلى أبي بكر بن
 مجاهد ، وكان في مسجده غائبا ، فسأل عنه فتبين له : غرغره على بن عيسى فقصده
 دار على فاستأذن فتبين أبو بكر الشبل يستأذنه ، فقال أبو بكر بن مجاهد لعل
 بن عيسى : اليوم أريك من الشبل عجبا . فلما دخل وقصده قال له ابن مجاهد : يا أبا
 بكر ، أخبرني أنك تحرق الثياب والخبز والأطعمة وما ينتفع به الناس من
 ضائهم ومصلحتهم ، أين هذا من العلم والشرع ؟ فقال له قول الله : فطلق مسحا
 بالسوق والأعناق : أين هذا من العلم (أي متبعا) ؟ فسكت ابن مجاهد وقال لعل :
 كأن لم أقرأها قط . وقد طابره أيضا في مثله فلا هذه الآية : إنكم بما تعملون
 من دون الله حصب جهنم ، وللا إني يرى بما تعملون ، هذه الأطعمة وهذه
 القديرات حقيقة الخلق ومعبودهم ، أبرأ منهم وأحرقتهم . (٢)

(١) ابن الجوزي : تليس الميس ص ٢١٦

(٢) أبو بصير : الحلية ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٤

ولكن ابن الجوزي كعادته ، يوجه انتقاده لهذه القصة حيث يذهب إلى أنه وإن كانت هذه الحكاية صحيحة فقد أبانت عن قلة فهم الشبل حين احتج بهذه الآية . وقلة فهم ابن عجمد حين سكت عن جوابه . وذلك ، أن قوله ، فطلق مسما بالسوق والأعناق ، لأنه لا يجوز أن يفسر إلى بي معصوم أنه فعل الفساد . والمفسرون قد اختلفوا في معنى الآية . فمنهم من قال مسح على أعناقها وسوقها ، وقال أنت في سبيل الله فهذا إصلاح . ومنهم من قال بحرقها ، وذبح الجبل وأكل لحما جائز فأفعل شيئا فيه جناح ، فاما إفساد ثوب صحيح لا يفرض صحيح فانه لا يجوز . ومن الجائر أن يكون في شريعة سليمان جواز ما فعل ولا يكون في شرعنا . . (١)

هذا رأى أحد الفقهاء . فلننضم إلى السراج الطوسي ، أحد صوفية القرن الرابع ، ومن كتبوا عن تأويل التصوف لنقف على رأيه في مثل هذه الأعمال حيث يقول . ذكر عن الشبل أنه أخذ قطعة عتبر فوضها على النار ، فكان ينثر بها تحت ذئب حمار . ودخل عليه بعضهم فرأى بين يديه اللوز والسكر وهو يحرقهما بالنار . وأما ذلك فلأنه كان يشغل قلبه عن الله تعالى . وقد ذكر الله تعالى في قصة سليمان بن داود فقال : ووهبنا لداود سليمان نعم العبد إنه أواب . إذ عرض عليه بالمضى الصافات الجياد . فقال إني أحببت حب الخير عن ذكر ربي حتى توارت بالحجاب . ودعوا على فطلق مسما بالسوق والأعناق ، يقال : (١) كان له ثلاثمائة فرس عربيات لم يكن لأحد من الملوك مثلاً قبله ولا بعده فكان يمرض عليه ذلك ، فاشتغل قلبه لذلك ، حتى فاتته الصلاة وهي صلاة العصر من وقتها ، فند ذلك قال : ودعوا على فطلق مسما بالسوق والأعناق ، ففرق

الجميع وحرب أمانهم ، فشكر الله له ذلك ، ورد له الشمس إلى موضعها الذي تكون فيه وقت العصر ، حتى صلاها كما جاء في الخبر .

ويضرب لنا السراج العلوي مثالا وقع الرسول على خلاف ما يذهب إليه ابن الجوزي ، حيث يقول : « وقد روى عن رسول الله أيضا في هذا المعنى : أنه لما فاتته صلاة العصر يوم الحندق ، وجد رسول الله لذلك وجهاً شديداً حتى قال : « شغلونا عن الصلاة الوسطى . صلاة العصر ، ملا الله قلوبهم ويوتهم ناراً » . وكانوا قد أذوه قبل ذلك أذى كثيراً ، وضربوه ، وطردوه ، وشتموه وطرحوا عليه الكرش والدم ، ولم بدع ، صلى الله عليه وسلم ، ولم يزد على أن قال اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون . فلما اشتغل قلبه بما فاتته من الصلاة عن وقتها ، دعا عليهم من شدة رجدهم بذلك . وهذا آثم في معناه مما فعل سليمان .

فإن أهل الحقائق عندهم أن كل شيء شغلهم عن الله تعالى ، من الدنيا والاخرة ، فذلك عدوم ، يطلبون الخلاص منه بجميع ما يمكنهم ، ولا ينبغي أن يكون فيهم فضل لسواه ، فهذا على هذا المعنى ، « (١) »

وكما أن الشبلي قد زهد في الملك والسلطان فإنه لم تأخذه في الله لومة لائم . فجنده يقف من الوزراء والأمراء موقف الخصم المتعبد غير هياب ، لأنه لا يشاهد إلا الله وحده ولا يخرج عن موافقته . فقد حكى أن الشبلي أدخل دار المرضى ليما لج فدخل عليه علي بن عيسى الوزير عائداً ، فأقبل على الوزير فقال ما فعل وبك ؟ فقال الوزير . في السماء يقضى ويمضى ، فقال : سألتك عن الرب الذي تعبد

لا عن الرب الذي لا تمده يريد الخليفة المقتدر - فقال على لبعض حاضريه ناظره فقال الرجل : يا أبا بكر سمعتك تقول في حال صحتك : كل صديق بلا معجزة كذاب ، وأنت صديق فما معجرتك ؟ قال : معجرتي أن يمرض خاطري في حال صحوى على خاطري في حال سكري ، فلا يخرجان عن موافقة الله تعالى . (١) أى أنه ينطق عن الله في كلا الحالتين . وراه هنا يختلف كل الاختلاف عن شيخه الجنيد الذي كان يفضل حال الصحو على حال السكر . أما الشبلي فإنه يرتفع درجة على شيخه حيث يعتبر المعجزة في أن الله يهبه الحق في حالتي الصحو والسكر ، فينطق عندهما في كلا الحالتين .

وبما يدل على منزلة الشبلي بين الصوفية قول الجنيد له : نحن جبرنا هذا العلم (أى التصوف) تغييراً ثم خيأناه في السراييب ، فجئت أمت فأظهرته على رؤوس الملأ فقال : أنا أقول وأنا أسمع ، فهل في الدارين غيري ؟ (٢) وربما يشير الشبلي في قوله هذا إلى أن علم التصوف - على الرغم من أنه قد أظهر أسرارَه القوم - فإنه لا يستطيع أن يفهم على معانيه وإشاراته إلا قائله . فلم يخرج إذن التصوف عن أن يكون سرّاً من أسرار الصوفية ورمزاً من رموزهم الخاصة بهم فلا فرق بين أن يستره أو يظهره . ولا غرو فإن الشبلي كان من لشر علوم الإشارة كتباً ورسائل . (٣)

ولتماماً لمنزلة الشبلي بين الفقهاء ، لذكر هذه القصة التالية : فقد حكى أن قتيبا من أكابر الفقهاء كانت حلقة يجنب حلقة الشبلي في جامع المنصور . وكان يقال

١ - أبو نعيم . الحلية ج ١٠ ص ٣٦٧ .

٢ - الكلاباذي الجوف للمذهب ص ١١١ .

٣ - المصدر نفسه ص ١٢ .

لذلك القى أبو عمران (الاشيب) وكان تحلل عليهم حلقهم لكلام الشيل .
فقال أصحاب أبي عمران يوماً الشيل عن مسألة في الحيز ، وقصدوا إخماله .
فذكر مقالات الناس في تلك المسألة والخلاف فيها . فقام أبو عمران وقبل رأس
الشيل وقال : يا أبا بكر إستفت في هذه المسألة عشرة مقالات لم أصعبها ، وكان
هندي من جملة ما قلت ثلاثة أقاويل ، (١) .

كل هذه الحكايات إنما تدلنا على علو قدم الشيل في علم الفقه ، وتدلل أيضاً
على استمرار النزاع القائم بين الفقهاء والصوفية على مر الأزمان . كان آخر هذا
النزاع وتليته الحتمية مصرح الملاج صديق أبي بكر الشيل .

وأخيراً ، فإن الشيل « هو المجتذب الرهلمسان ، المستلب السكران ، الوارد
المعطشان ، إجتذب عن الكدور والإغيار ، وإستلب في الحضور والأنوار ،
وسقى بالذلان ، وارتمى مثلاً ربان ، على حد قوله أبي نعيم الإصبهاني (٢)

٢ - ما استنده من أحاديث :

كتب الشيل حديثاً كثيراً ، ثم شغله العناية عن الرواية - بل يقول عن نفسه
كتب الحديث عشرين سنة ، وجالست الفقهاء عشرين سنة ثم يقول : أهرف من لم
يدخل في هذا الشأن (أى التصوف) حتى أنفق جميع ماله وأغرق في هذه الدجلة
حتى ترون سبعين قطراً مكتوباً بخطه ، وحفظ الموطأ ، وقرأ بكذا وكذا قراءة
حتى به نفسه . (٣)

١ - القشيري . الرسالة ص ١٨١

٢ - أبو نعيم الحلية ص ١٠٦ - ٣٦٦ - ٣١٧

٣ - الخطيب البغدادي تاريخ بغداد ص ١٤٦ - ٣٩٢

واتفق كل من أبي عبد الرحمن السلي ، والخطيب البندادي ، وابن الجوزي في ذكر حديث واحد مروى عن الشبليل وليس له غيره على حد قبولهم جميعا . قال أبو بكر الشبليل : حدثنا محمد بن مهدى المصرى ، حدثنا عمرو بن أبى سلمة ، حدثنا صدقة بن عبد الله ، عن طلحة بن زيد ، عن أبى فروة الزهاوى ، عن عطاء بن أبى سعيد ، قال : قال رسول الله لبلال : ان الله فقيراً ، ولا تله غنياً ، قال يا رسول الله ، كيف لى بذلك ؟ قال : ما سئلك فلا تمنع وما وزقت فلا تمنحاً . قال يا رسول الله ، كيف لى بذلك ؟ قال هو ذاك وإلا فالتار (١) .

وقد تعودنا دائماً أن نصل بين إسناد الأحاديث ومعالها ، وبين ما تحقق منها فى حياة كل صوفى ، وما له من أقوال تتصل اتصالاً وثيقاً بروايته لهذه الأحاديث . فهل نجد مثل ذلك عند صاحبنا هذا ؟ لا شك أن أبى بكر الشبليل قد رسم خطى هذا الحديث وصار على هديه فوصل إلى ما وصل إليه ، واكتشف له أسرار الوجود . فقد حكى عنه أنه قال : « خلف أبى ستين ألف دينار سوى الضياع فأنفقت الكل وقدمت مع الفقراء » (٢) . وقال المصرى : « خرجت مع الشبليل فى أيام القحط تطلب شيئاً لضيائه ، فدخل على إسمان فاعطاه دراهم كثيرة قال : فخرجنا من عنده وكى ملأى من الإبرام ، فكلما لقينا إسمان من الفقراء أعطاه منه حتى لم يبق إلا القليل فقلت له : يا سيدى الصياني فى البيت جباة ، فقال لى : ايش أحمل ؟ فبعد الجهد حتى اشتريت شيئاً من الكسب والجور بما بقى من الدراهم ، وحلته إلى صيانه » (٣) .

١ - السلي . طبقات الصوفية ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، الخطيب البندادى . تاريخ بغداد ج ١٤ ص ٢٩٠ ، ابن الجوزى . صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٦٠

٢ - ابن الجوزى : صفة الصفوة ج ٢ ص ٢٥٨

٣ - السراج الطوسى . المعص ص ٢٥٧

وكان الشبل نظرة خاصة في الزكوات والصدقات، فقد قيل أن إبراهيم بن عبيان كان ينهى عن الذهاب إلى الشبل، والوقوف عليه، واستماع كلامه، فقال له وأراد أن يمتحنه: كم في خمس من الإبل؟ قال: شاة في واجب الأمر، وفيها يلزمنا نحن كلها. فقال له إبراهيم: ألك في هذا إمام؟ قال نعم، أبو بكر الصديق رضي الله عنه حيث خرج من ماله كله، فقال له النبي: ما خلفت لبيالك؟ فقال: الله ورسوله، فقال، ولم يبق له الناس بعد ذلك عنه (١).

على أساس هذه النظرية كان التوكل عنده هو إلتئاس الرزق من الله وحده. فقد جاءه رجل يشكو إليه كثرة العيال وقلة حيله فقال له أدخل دارك فكل من رأيت رزقه عليك فأخرجه، وكل من رأيت رزقه على الله تعالى فأتركه في الدار (٢) وكان يقول: أدنى علامات الفقر أن لو كانت الدنيا بأسرها لأحد فأنفقها في يوم ثم خطر بباله أن لو أمسك منها قوت يوم ما صدق في فقره (٣) وسئل عن حيلة الفقر فقال: أن لا يستغنى بشيء دون الله عز وجل (٤).

وان كانت الأحاديث النبوية التي يرويها الصوفية خاصة، تدل على تأثرهم بها كما نينا — فإن لهذا الحديث الذي رواه أبو بكر الشبل، أثره الكبير في تعريف التصوف عنده وهو يمثل جانباً أخلاقياً يتصل بالإنشاء والكرم وبذل المعونة لفقره من مال وغيره، يعود أثر ذلك كله على قلوب الصوفية من تصفية ووظف. فقد سئل الشبل عن التصوف فقال: التصوف ترويح القلوب بمرآح الصفاء.

١ - المصدر نفسه. ص ٢١٠

٢ - الشعراني. الطبقات ج ١ ص ٨٩

٣ - التقوى. الرسالة ص ١٢٤

وتحليل الخواطر بأردية الرقا ، والتعلق بالسماء والبشر في الغناء (١) .

٣ - الثبيل وتفسير الآيات القرآنية والاحداث النبوية :

لما كانت نظرة الصوفية لآيات القرآن تختلف عن نظرة الفقهاء ، حيث أنهم يعمنون النظر إليها ويضربونها بتفسيرات باطنية ، تختلف عن تفسيرات الفقهاء الظاهرية الجامدة . لما كان ذلك كذلك ، فإن أبا بكر الثبيل يسترّف بأهله مستطلع الانباء من درسه للقرآن عما يدل على اهتمامه البالغ بمجابهة . ويؤكد هذا الاتجاه عنده ، ما قبل من أن أبا بكر بن مجاهد دخل على الثبيل ، لحادثه وسأله عن حاله فقال : ترجو الخير ، تخم في كل يوم بين يدي خمتين وثلاثاً . فقال له الثبيل : أيها الشيخ ، قد خمت في تلك الزاوية عشر ألف خمة ان كان نيبا شيء قبل فقد وجهته لك ، وأن لي درسه منذ ثلاثة وأربعين سنة ما انتهت إلى ربيع القرآن (٢)

فلنمض إذن إلى تفسيرات الثبيل التي تناولت آيات الذكر الحكيم ، لنجيب منهجه في ذلك ، والذي يدل على أن آيات القرآن تأثير عاص في مجالس السباح ، وتظهر وجدا في نفس المستمع . فقد سأل أبا بكر عن المنازل الثبيل فقال : ربما يترك سمعي آية من كتاب الله عز وجل فتدوي على ترك الأشياء والإعراض عن الدنيا ثم أرجع إلى أحوالي وإلى الناس . فقال الثبيل : ما اجتذبتك إليه عطفته عليك ولطف . وما رددت إلى نفسك فهو شفقة مع عليك لأنه لم يصح لك التبري من المحول والقوة في التوجه إليه . (٣)

وقال أحمد بن مقاتل المكي : كنت مع الثبيل في مسجد لية من شهر رمضان وهو يصلي خلف إمام له وأما مجابهة فقيرا الإمام . ولئن شئت لتذهبن بالذي

١ - المصنف البغدادي . تاريخ بغداد ١٠٣٠ ص ٣٩١

٢ - المصدر نفسه . ص ٣٩٢

٣ - القسري . الرسالة ص ١٥٥

أوجنا إليك ، فزعت زعقة فلت طارت ووجهه وهو يرتعد ويقول : يثل هذا
يخاطب الأحباب ؟ ويردد ذلك كثيرا (١) .

وقد ذكر لنا السراج الطوسي مناسبة وصف من أصاب في الاستبطاء ،
بعض تفسيرات الشبل . منها ما سئل عنه الشبل في قوله تعالى قل للؤمنين يضغوا
من أبصارهم ، فقال : أبصار الرؤوس عن عارم الله تعالى ، ويضيف الشعران إلى
ذلك قوله : وأبصار القلوب عما سوى الله .

وسئل أيضا عن قوله : . ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو انى السمع
وهو شيد ، فقال : لمن كان الله تعالى قلبه ، ثم ألتد :

ليس منى إليك قلب معنى كل عصر منى إليك قلوب (٢)

وقال في معنى قوله تعالى . : إلا من أنى الله بقلب سليم ، هو قلب إبراهيم عليه
السلام ، لأنه كان سالما من خيانة المبد ، ومن السخط على المقدور كأنما كان (٣)
وقال في معنى قوله تعالى . : لو أطلعت عليهم لوليت منهم فرارا وملئت منهم
وعيا ، لو أطلعت على الكل بما سوانا لوليت منهم فرارا لينا يا محمد . (٤) .

أما مستبطاءه في معاني الأحاديث النبوية هي كآلى :

سئل الشبل عن معنى قول النبي : . جعل رزق تحت ظل سيني ، فقال كان سيفه
التوكل على الله تعالى ، وأما ذو الفقار ، فهو قطعة من حديد ، وسئل عن معنى

١ - القشيري . الرسالة ص ١٥٥

٢ - السراج الطوسي . الملح ص ١٢٧ - ١٢٨

٣ - الشعراني . الطبقات ج ١ ص ٩٠

٤ - السراج الطوسي . الملح ص ١٥٦

ماورى في الحديث : « أن النفس إذا أحرزت قوتها أطعمت » فقال : إذا عرفت من بقوتها إطعمت ثم قرأ قوله عز وجل : « وكان الله على كل شيء مقبلاً » .

وقال في معنى قول الرسول « حرام على قلب عليه زبانية من الدنيا أن يهد حلاوة الآخرة » صدق رسول الله أن قال ذلك ، وأما إذا أقول : « حرام على قلب عليه زبانية من الآخرة أن يهد حلاوة التوحيد » (١) .

وقد سئل عن حديث : « إذا رأيتم أهل البلاء فاسألوا ربكم العافية » فقال أهل البلاء هم أهل الغفلة عن الله تعالى (٢) .

وبقي تفسير آية واحدة ، يدل تفسيرها على أن الشبل يعطى لنفسه مقاما يزيد على مقام النبوة . فقد حكى عنه أنه قال : إن الله سبحانه وتعالى قال ، ولستوف يعطيك ربك فترضى ، والله لا رضى محمد وفي النار من أمته أحد . ثم قال : إن محمدا يشفع في أمته ، وأنا أشفع بعده حتى لا يبقى فيها أحد .

ولكن ابن الجوزي ينتقد هذه الدعوى على لسان ابن عقيل فيقول : والدعوى الأولى على النبي كاذبة ، فإن النبي يرضى بتعذيب الفجار ، كيف وقصد لمن في آخر عشرة . فدعوى أنه لا يرضى بتعذيب الله عز وجل الفجار ، دعوى باطلة وإقدام على جهل بحكم الشرع ودعواه بأنه من أهل الغفلة في الكل ، وأنه يزيد على محمد كفر . لأن الإنسان متى قطع لنفسه بأنه من أهل الجنة كان من أهل النار فكيف وهو يشهد لنفسه بأنه على مقام النبوة ، بل يزيد على المقام المحمود وهو الشفاعة المظنى (٣)

١ - المصدر نفسه . ص ١٦٢ - ١٦٤

٢ - الشرائع . الطبقات ١ ص ٩٠

٣ - ابن الجوزي . تليس إبليس ص ٢ من ٢٧٢ - ٣٧٣

نبي
أما السراج الطوسي فإنه لا ينتقد السبلى في مثل هذه الأحوال ، بل يذكر
قولا آخر ربما يعتبره أكثر جرأة من القول السابق الذى انتقده ابن الجوزى ،
ويصفه هو وغيره من الأقوال ، بأنه بما يشكل فهمه على قلوب العلماء والفقيهاء . فقد
ذكر عنه أنه قال في مجلسه : ان لله عبادا لو يزقوا على جهنم لأطفاؤها ، فصعب
ذلك على جماعة ممن كان يسمع ذلك ، فيؤيد الطوسي هذه العبارة بما روى عن النبي
أنه قال . « تقول جهنم يوم القيامة للؤمن : جزيا مؤمن ، فقد أطفأ نورك
لهي » (١) .

٤ - التصوف والتوحيد :

لقد أعطانا السبلى عدة تعريفات للتصوف ، تعتبر جامعة لكل معانيه التى رأيناها
من قبل عند الصوفية الآخرين . ويتصل إتصالا وثيقا بالتوحيد عنده الذى أساسه
تزيه الله الحق عن صفات الخرافات ، مما يجعلنا نقول أن السبلى كان من المنصوفة
السيئين الذين حافظوا على أوامر الشريعة حتى آخر نفس بقى لهم فقد سئل جعفر
ابن بصير الدينورى وكان يخدم السبلى : ما الذى رأيت منه ؟ (يعنى عند وفاته)
فقال : قال لى : على درم مظلة تصدقت عن صاحبه بألوف ، فإلى قلبى شغل
أعظم منه . ثم قال : وضعت الصلاة فقلت فنسيت تحليل لحيتى وقد أمسك على
لسانه ، فقبض على يدى وأدخلها في لحيتى ثم مات . فبكى جعفر وقال : ماتت لولون
في رجل لم يفقه في آخر عمره أدب من آداب الشريعة (٢) .

وكان السبلى يفرق كثيرا بين العلم والمعرفة ، فقد سئل عن الفرق بين لسان
العلم ولسان الحقيقة فقال : لسان العلم مأتاى بنا بواسطة ، ولسان الحقيقة مأتاى

١ - السراج الطوسي . المعجم ص ٤٩٠

٢ - ابن الجوزى . صفة الصفوة ٢٣ ص ٢٥٩

الينا بلا واسطة . قيل له : ولسان الحق ما هو ؟ قال : ما ليس المتعلق اليه طريق
ويقصد بهذا القول أى بيان علمه والكشف عنه بالعبارة . (١)

على أساس هذه التفرقة كان الشبلى ينظر إلى التصوف نظرة اجترام وتبجيل
وتقدير . حكى عنه أنه قال لأهل مجلسه يوماً : انتم عين القلادة ، ينصب لكم منابر
من نور ، تنبسطكم الملائكة . فقال رجل : على أى شيء تنبسطهم الملائكة ؟ قال
يتحدثون بهذا العلم (٢) . وكان يقول : ما ظنك بعلم علم العلماء فيه تهمة (٣) .

ونجد ابن الجوزى كمادته ، ينتقد الشبلى في تفرقه بين الفقه والتصوف ، عندما
جعل العلم هو ما يصل اليينا بواسطة ، والتصوف أو لسان الحقيقة يصل اليينا بلا
واسطة . فيقول على لسان أبى حفص بن شاهين قال : من الصوفية من رأى
الاشتغال بالعلم بطلاة وقالوا نحن علومنا بلا واسطة . قال : وما كان المتقدمون في
التصوف إلا رؤساء في القرآن والفقه والحديث والتفسير ، ولكن هؤلاء أحجوا
البطالة .

ثم يذكر ابن الجوزى قولاً للإمام على يمتد عليه الصوفية في نظرهم التصوف
قد ذكر على بن أبى طالب عن النبي أنه قال : « علم الباطن سر من أمراء الله
هو وجل ، وحكم من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل في قلوب من يشاء من
أوليائه ، ثم يقول ابن الجوزى : وهذا حديث لا أصل له عن النبي .

وابن الجوزى إنما يتقدمنا أيضاً أبا بكر الشبلى رغم إيمانه بالشرعية ويجهله من

١ - السراج الطوسي . المجمع ص ٤٣٠

٢ - المصدر نفسه . ص ٢٢٩

٣ - المصدر نفسه . ص ٢٤١

ينكرون على من تشاغل بالعلم بناء على هذه الآيات التي ذكرها لنا على بن مهدي
حيث وقف في بغداد على حافة الشيل فنظر إليه فرجده مع حبرة فأثبأ الشيل بقوله :

نصرتك للعرب ثوب الفرق وحميت البلاد لوجود الفلق

فصيك حكمت قناع النوى وعنتك بعلقت لدى من يعلق

إذا عاطبوني بفسلم الورق برزت طليم بلم الخرق (١)

ذكر القشيري عن الشيل أنه قال : الصوفي منقطع عن الخلق متصل بالحق
كقوله تعالى : « وأصطغتك لنفسي ، قطعه عن كل غيري » ثم قال إن تراني (٢) ومعنى
هذا القول أن الصوفي هو الذي يحيا حياته في الله فيكون في حال وجد متصل أو
منقطع . وقد كان هذا حال الشيل نفسه ، وهو معنى اصطفاء الله للصوفي
كاصطفائه لموسى عليه السلام : فقد اصطفته الله لنفسه وقطع علاقته بغيره ثم قال
له « إن تراني ، أي لـ تراني بانظريك ولكنك تراني بقلبك (٣) . فسله من
حقيقة الرؤية عند الصوفية ، رؤية ذوقية فلبية ، لا رؤية حسية مادية .

وقال أيضا : « التصوف الجلوس مع الله بلام ، أي جلوس المبدئي في حضرة
الله وقلبه خال من هموم الدنيا وشواغلها ، وهي النقطة العظمى في هذه الحياة .
وله أيضا : « الصوفية أطفال في حبر الحق ، أي هم بمثابة الأطفال في حبر الله
تعالى لا حول لهم ولا قوة : يصرفهم الله كيفما شاء : يخاف إلى ذلك قوله
بأن التصوف برقة عرفة . أي أن جوهر التصوف عند الشيل هو لحظة الإشراق التي

١ - ابن الجوزي : تليس البليمن ص ٢٤٢ - ٢٥٢

٢ - القشيري : الرسالة ص ١٢٧

٣ - د. عيني : التصوف الثوري . ص ١٠

يكاد يصح فيها الصوفي عندما يشغل قلبه بمر الحق .

وهذا التعريف إنما يؤدي بنا إلى تعريفاته الأخرى التي تحصل بحال الفناء والبقاء . فأول هذه التعريفات هو قوله : التصوف هو الصفة عن رؤية الكون ، أى أن الصوفي هو من عصمه الله عن رؤية العالم بعين الاعتبار ، أو هو من شغل الله قلبه به وحده . وهذه حال الفناء فيه .

بل يصير الصوفي عنده ، أن يكون كما كان قيل أن يكون . أى يصير إلى حال الفناء لا يكون له وجود خاص بنفسه كما كان قبل أن يخلق .

عندئذ لا يكون الصوفي صوفيا حتى يرى جميع الخلائق عيالا عليه ، ولا يتم هذا إلا في حال فناء الصوفي عن نفسه وبقائه بالله : فإنه إذ ذاك يشعر بأنه منفذ للإرادة الإلهية ، وهذه هي الحال التي صاح فيها الحلاج بقوله : أما الحق . .

ونحنم هذا النوع من التعريفات بقول الشبلي : الصوفي من لا يرى في الدارين مع الله غير الله ، وهذا تعبير آخر عن حالة الفناء أو وحدة الشهود (١) .

أما التعريف الذي ينتقلنا إلى التوحيد عنده فهو قوله بأن : التصوف شرك لأنه صيانة القلب عن رؤية الغير ولا غير ، ومعنى هذا أنه في حالة التوحيد لا يشهد قلب الصوفي إلا الحق وحده . والتصوف صيانة القلب عن رؤية ما سوى الله ، ولكن الشهود يظهر أنه لا سوى . وقد سمي القلب هذا الموقف ، شركا ، لأن فيه اقترانا لوجود العالم إلى جانب وجود الله ، وهذه لغة شطح لا لغة تصوف حادية . وسيأتى مثل هذا الاتجاه عنده في الجزء الأخير من تأريخنا له . وموقف الشبلي من التوحيد ، هو استمرار هذه التعريفات السابقة . قال

الشبل لرجل : أهدى لم لا يصح توحيدك ؟ قال : لا ، قال : لا لك
تطلبه بك . فهو هنا يطالب بهذا الرجل برفع الأتينية لكي لا يرى إلا اقترحه
لأنه يعتبر الشعور بالذات حائلا دون الشعور بالوحدة ، وحجابا كثيفا يستر المحب
عن المحبوب (١) . وهذا معنى ما قاله الحلاج سابقا :

يمني وبينك إني ينازعني فارفع يديك إني من البين

وربما يشعرنا هذا القول بأن الشبل يدعو إلى مذهب وحدة الوجود ولكن
ليس هذا القول إلا من نوع صفاء الشهود والقضاء في الله الذي تتمشى فيه التفرقة
بين الأنا : أى الوجود الشخصى المتميز ، وبين ذات الله . وليس هذا إلا
من نوع المحبة التى يقول فيها القائل لصاحبه : انا أمت وأنت أنا ، ومعناه :
معنى الإشارة إلى ما أشار إليه الشبل في مجلسه : يا قوم هذا مجنون بنى عامر
كان إذا سئل عن ليل ، فكان يقول : أنا ليلى ، فكان ينيب بلبلى عن ليلى
حتى يبق بمشهد ليلى ، ويغيبه عن كل معنى سوى ليلى ويشهد الأشياء كلها بلبلى
فكيف يدعى من يدعى محبه ، وهو صحيح غير يرجع إلى معلوماته ومألوفاته
وحظوظه ، فهويات أنى له ذلك ، ولم يزهد في ذرة منه ، ولا زالت عنه صفة من
أوصافه ؟ مع أن هذا المجهود للمجود أدنى رتبة عند القوم .

وقال الشبل : إن متجابين ركبا بعض البحار ، فقط أحدهما في البحر
وغرق ، فألقى الآخر نفسه إلى البحر ، فناصر الغواصون فأخرجوهما سالمين ،
فقال الأول لصاحبه : أما أنا فقد سقطت في البحر ، أنت لم رميت نفسك في
البحر ؟ فقال له : أنا غائب بك عن نفسى ، توهمت أنى أمت (٢)

١ - التشهير : الرسالة ص ١٣٦ ود. غنى التصوف الثورة ص ١٨٧

٢ - السراج الطوسي : الجمع ص ٤٣٧

وهذه الحكايات كلها تشير وتصر قول الشبل عندما قال رجل له : مالى
أراك قلما ليس هو ملك وأنت معه ؟ فقال الشبل : لو كنت أنا معه فاني ولكني
هو فيها هو . ويعني : ليس من شيء ، ولا في شيء ، ولا عن شيء ، والكل منه وبه
وله كقول القائل :

كل له وبه ومنه فأين لي شيء فأثره فلاح لسانها (١)

بعد هذا كله فإن الشبل عبارة في مقام الفناء هي من أبرج الردود الخامسة على
القائلين بوحدة الوجود . فقد حكى عنه أنه قال : « ليس من احتجب بالخلق
من الحق ، كن إحتجب بالحق عن الخلق . وليس من جذبته أنوار قدمه إلى
أنسه ، كن جذبته أنوار رحمة إلى مغفرته » (٢) .

ومن هذا النوع الذى ينفي الموحّد إثبات نفسه قول الشبل : « لا يصح
التوحيد إلا لمن كان جعده إثباته ، فسل عن الإثبات فقال : إسقاط الیاءات
و-عناه : ان الموحّد في الحقيقة يحمّد الیاءه ایاه : يعني إثبات نفسه في جميع
الاشیاء بـره كقوله : بی ولی ومعنى والى وعلى وفى ومعنى ، فيسقط هذه
الیاءات ويحمدها بـره ، وان كانت جارية من حيث الرسم على لسانه وهو
معنى قوله : لا يحقق البعد بالتوحيد حتى يسترحش من سره وحشة الظهور
الحق عليه (٣) .

يضاف الى ذلك قوله : « ما ضم روائح التوحيد من تصور عنده التوحيد

١ - السراج الطوسي . المبع ص ٤٣٢

٢ - السلي . طبقات الصوفية ص ٢٤٤

٣ - الكلاباذي . التعرف لمذهب ص ١٠٣

وشاهد المعاني وأثبت الأساس وأضاف "صفات وألوان النعوت ، ومن أثبت هذا كله فهو موحد حكما ورسميا ، لا حقيقة ووجودا ، ومعناه أنه يثبت الصفات والنعوت على رسم ما رسم له من ذلك ولا يشبها من حيث الإدراك ، والوهم .

وله عبارة أخرى في التوحيد لا يقف على معناها إلا من يحيط بأشارات القوم ويفهم مقاصدهم . فيقول الشبلي : من أطلع على ذرة من علم التوحيد حل السموات والأرض على شجرة من جنح عيني . ومعنى ذلك أن السموات والأرض وجميع ما خلق الله يتصاغر في عينه عندما يشاهد بقلبه أنوار التوحيد من عظمة الله . وقد روى أن لجبريل عليه السلام ستائة جناح ، جناحان منها إذا لشرهما غطى بها المشرق والمغرب . وقد روى أيضا في الحديث عن ابن عباس : أن صورة جبريل عليه السلام في قائمة الكرسي مثل الزردة في الجوشن . ويقال أن جبريل عليه السلام والعرش والكرسي ، كل هذا مع الملكوت الذي ظهر لأهل العلم بالله ، قائما هي كرامة فيما وراء الملكوت بل أقل من ذلك ، (١)

وكل هذه الاشارات انما تقصر لنا أيضا عبارة غامضة للشبلي وهي قوله بان من أطلع على ذرة من التوحيد ضحك عن حل ببقه لثقل ما حل (٢) أى لعظمة الخالق وما ظهر للشاهد من سر الملكوت .

وأخيرا ، تختتم هذا الجزء بالعبارة التي تلخص لنا رأى الشبلي في التوحيد المجرد المنزه الذي يتصل بالتوحيد النسي اتصالا وثيقا . فقد مثل الشبلي قبيل أخيرا عن توحيد مجرد بلسان حق مفرد . فقال : ويحك ! من أجاب من

١ - السراج الطوسي . الجمع من ٥٢ - ٥٤

٢ - السمراني . الطبقات ١٣ من ٩٠

التوحيد بالعبادة فهو ملحد ، ومن أشار إليه فهو تنوي ، ومن أومأ إليه فهو طابذ
 ومن ، ومن نطق فيه فهو غافل ، ومن سكنت عنه فهو جاهل ، ومن وم أنه
 وأصل فليس له حاصل ومن رأى أنه قريب فهو بعيد ، ومن تواجد فهو غائب ،
 وكل ما يميزه بأوامرهم وأدركتموه بقولكم في أتم معانيكم فهو معروف مردود
 إليكم يحدث مصنوع مثلكم . وشرح هذا القول على الإيجاز والاختصار ، كأنه يريد
 بما أجاب عن التوحيد : أفراد القديم عن الحديث . وأن ليس الخلق طريق إلا
 ذكره ووصفه وسمته ، على مقدار ما أبدى اليهم ورسم لهم (١) وهذا ما أشار
 إليه كل من سبق من المتصوفة وهو الاتجاه الذي يؤكد قول الشبل : « سبحان
 من كان ولا مكان ، ولا زمان ، ولا أوان ، ولا دهر ، ولا أبد ، ولا أزل ،
 ولا أول ، ولا آخر ، وهو في حال ما أحدث الأشياء غير مشغول عنهم ، ولا
 مستعين بهم ، عدل في جميع ما حكم عليهم (٢) » .

٥ - شطحات الشبل :

قال الجنيد : « الشبل سكران ولو أفاق من سكره لجاء منه إمام ينتفع به » (٣) .
 وما ذلك إلا لقوة سلطان الوجد وهيجانه وغلباته . وهذا يدعونا إلى تسمية
 الشبل — كما صمى ابن الفارض الذي توفي بعده بثلاثة قرون سنة ٦٣٣ هـ —
 بسلطان الماشقين . وحبنا في ذلك أن الشبل قد تحقق فيه كل نعمة من نعمات الحب
 الفياضة ، حالا وفلا وقولا . فقد ذكر عنه أنه تواجد يوما فضرب يده على
 الخائط حتى حملت عليه يده . فسدوا إلى بعض الأطباء ، فلما أتاه قال للطبيب :

١ - التقديرى : الرسالة ص ١٣٦ ، الرراج الطوسى : اللع ص ٥٠ .

٢ - الرراج القوسى : اللع ص ٤٤١ .

٣ - المصدر نفسه : ص ٣٨٢ .

ويلك ! بأى شاهد جئت ؟ قال : جئت حتى أعالج بك ، فظلمه الشبل وطرده .
فمضوا إلى طيب آخر ألطف منه . فلما إناء قال له : ويلك ! بأى شاهد جئت ؟
قال : بشاهده ، فأخطأ يده فبطلها وهو ساكت ، فلما أخرج الدواء يجمعه عليها ،
صاح الشبل وتواجد ، وترك إصبعه على موضع الداء وهو يقول :

أبنت صبا بكم قرحة على كبدي
بت من تصحك كالأسد في الصفد (١)

ولقد وصل حب الشبل له إلى حالة من الجنون أنزلت رقبته من المنصلة ، كان
الشبل لم يعلم من إتهام الفقهاء له بالكفر مراراً مع تمام علمه وكثرة مساعداته
وأدخله أصحابه الملوستان ليرجع الناس عنه وقد نجحت خطتهم فلم يدم الشبل
ورغم ما صدر عنه من شطحات تدنيه إلا أنه سلم ونجا . وكان صعب ذلك — كما
أشرت في مقدمة هذا الفصل — ما ذكره الشبل بصدد موقفه من مأساة الحلاج :
« أأنا والحلاج في شيء واحد فتخلصني جنوني وأهلكك عقله » .

ولما أدخل الملوستان وقيد فدخل عليه بعض أصدقائه قال لهم إيش أنتم ؟
فقالوا : نحن قوم نحبك . فأخذ يرميهم بالأجر فهربوا فقال : يا كذابين تدعون
بحب قلتم تصبروا على ضربى ١٢ ، وهذا في الواقع صبر من يصبر في الله وفيه ولا
يخرج ولا يتكلم من المروج ويتوقع منه التفكير وهذا هو الصابر وهو مرتبة
أقل من مرتبة الصابر الذى صبره في الله وفيه وبالله . فهذا لو وقع عليه جميع الإهانات
لا يصبر ولا يغير من جهة الوجوب والحقيقة ، لا من جهة الرضا والخلق .
ويشمل ذلك فيما قاله الشبل عندما سئل عن الصبر :

جرات خططن في الخد سحراً قد قرأها من ليس يحسن يقرأ
إن صوت المحبمن ألم الشوق وخوف الفراق يورث حراً
حابر الصبر فاستنات به الصبر فصاح المحب بالصبر صبراً

وحية هذا في العلم ماروي في الخبر : « أن ذكرها عليه السلام لما وضع على رأسه المنشار أن أنه واحدة فأوحى الله تعالى إليه إن صحبتك إلى أنه أخرى لأكلين السموات والأرض بعضها على بعض » (١).

وقد وصلت حبة القليل في أينا إلى درجة جعلت لا يذكر مع أحد غيرته عليه . فقد ذكر القشيري عن القليل أنه إذن مرة فلما انتهى إلى الشهادتين قال : « لولا أنك أسرني ما ذكرت معك غيرك » ، وما ذلك إلا لأن القليل كان في حالة من الوجد الشديد والسكر الغالب ففطخ في قوله هذا وكاد يخرج عن حد الترفع مرددا ما رأيناه عند رابعة العدوية وأبي سعيد الخراساني .

فلتمض إذن إلى شطحات القليل وتأويلات السراج الطوسي لها : قال أبو جريد أنه بن جابان : دخلت على القليل في سنة القسطنطينية ، فسلمت عليه فلما أتت على أن أخرج من عنده ، فكان يقول لي ولين معي ، إلى أن خرجنا من القلعة : مروا أيا سمكم حيث ما كنتم ، أنتم في رحابتي وكلاهما ، قلت وقد أراد القليل بقوله هذا : إن الله تعالى سمكم حيث ما كنتم ، وهو يرعاكم ويكفركم وأسلم في رحابتي وكلاهما .

والسفي في ذلك : أنه يرى نفسه عقاباً غلب على قلبه : من تعريد التوحيد وحقيقة التعريد ، والواجد إذا كان وقته كذلك ، فإذا قال : أيا ، يبر من وجدته

ويُرجم من الحال التي استول على مزه ، فإذا قال : أبا ، يذهب بذلك إلى ما طلب عليه من حقيقة صفة معانده قرب سيده ، على حد قول السراج الطوسي .

وحكي عن القليل أنه قال : لو عرضت ذلك على ذلك اليهود والنصارى لكان ذلك أدل من ذلك . فان قال القائل : أين تقع هذه الحكاية من ذلك ؟ فيقال له : الحكايتان صبيحتان ، والوقتان مختلفان ، فوقتا خص بصفاء المشاهدة ، فطلق عن وجهه وحقيقته بمحض الاخلاص وعالم التوحيد ، وقتا رد إلى صفته وعبر بترثه ، وذلك آدميه ، فطلق بها وجد من ذلك . فقد روى عن النبي أنه قال : ولي وقت لا يسخن شيء غير الله ، وأما سيد ولد آدم ولا خروء ثم يقول الرسول : ولا تعجلون على يوسف بن مئ عليه السلام ، أما ابن امرأة فأكل القديد ، فكم بين الخبرين وتفاوت ما بين الوقتين ١٤ .

وما يضاهي هذا الذي قيل ماحكي عن القليل : أنه أخذ من يد العنان كسرة خبز فأكلها ، ثم قال : ان فسي هذه تطلب من كسرة خبز ، ولو انقضت سرى إلى العرش والكرسي لاحترق . وهو يريد بذكر الانقضات بسره إلى العرش والكرسي : أن يمهله في سره أترأ إلى الوحدةاية والقدم ، لأن العرش والكرسي عدنان مخلوقان بما لم يكن فكان .

وسئل القليل عن أبي يزيد البسطامي وما حكى عنه فقال : لو كان أبو يزيد هنا لأسلم على يد بعض صبيانا ، وقال : لو أن أحدًا يقبض ما أتركه لشدت الوتار . وقد أشار القليل إلى ما قال الجنيد (١) كما بينت سابقا في فضل التصوف البصفي أن أبا يزيد مع عظم حاله وعظم إشارته ، لم يخرج من حال البداية ، ولم اصبح منه كلمة بعد على الكمال والنهاية .

والمنعنى في ذلك : أن مولد القنبرسين بهذا العلم ، فكانه قد أخذ طيبهم من كل واحد منهم يرى أن حالة أهل الأحوال ، وذلك خبرة من الحق طيبهم ، حتى

لا يسكن بعضهم إلى بعض . فمضى قول الشبل : « لاسلم على يد بعض ضيائنا » ،
أى لاستفاد من المرئدين الذين هم في وقتنا . وإنما يدل ذلك على التطور الذى
حدث في التصوف في عصره .

وقال بعضهم : وقعت على الشبل فسمعت يقول : أمر الله تعالى الأرض أن
تبتلى أن كان في فضل منذ شهر أو شهرين لذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام
وكان يقول أيضا : « إن مر بمخاطرك ذكر جبريل وميكائيل اشرك » فأمر
جماعة هذا مع تخصيص جبريل وميكائيل من الملائكة المقربين . ففي الخبر عن النبي
أنه قال : « رأيت جبريل عليه السلام ، مثل الحسن البالي فقلت به فضل عليه
وخشيته على » . فقالوا : إذا كان رسول الله ﷺ بفضل على نفسه ، فكيف يجوز
لقائل أن يقول مثل ذلك .

والرأج الطوسي دافع عن قول الشبل على النحو التالي : إن كلام الواجدین
والمستترين بالله وذكره تعالى ، يكون مجلا وتفصيلا ، وإنما يجد المنته فرحة
بالوقية والظن في الكلام المجمل دون المفصل ، لأن المجمل ربما يكون له
مقدمات لم تبلغ المستمع ، والمفصل يكون مشروحا مبينا محترفا ، والمجمل لا
يكون كذلك ، وهذا الكلام الذى حكى عن الشبل : كلام مجمل له مقدمات ،
فإذا سمع القائل مقدماته لم يتشنع عليه ما قاله الشبل : وإذا لم يسمع بالمقدمات
التي قد تقدمت قبل هذا الكلام ، فأحرى أن يتشنع عليه ويترك قلبه ذلك .

وبيان ما ذكرت في حكاية حكاما أبو محمد النجاج ، وهو الذى ذكر
مقدمات هذه الحكاية بشاها ، حتى أوضح معناها وأزال الإنكار عنها ، وذلك
أنه قال : وقف رجل على الشبل فساءله عن صورة جبريل فقال الشبل : سمعت في
الرواية أن لجبريل سبعة ألفة وسبعة أجنحة : منها جناحان ، وإذا نشر واحد
غطى به المشرق ، وإذا نشر الآخر غطى به المغرب فأبش نساء من تلك تنيب

الديا بين جناحيه وآه على صورته قد سد الأفق .

ثم قال : أيها السائل ، هذه علوم أظهرها ، فهل تحملها الأجساد ، أو تطبيقها البنية ، أو تحويرها المقول ، أو تحدها الأبصار ، أو تنخرق في الأسماح ، يذل بها منه ، وعليه وآليه ، استأثر الحق بملك هو له غيب لا يسع سواه ، لو كشفت منه ذرة ما وقف على الأرض ديار ، ولا حلت الأشجار ولا جرت البحار ، ولا أظلم ليل ، ولا أشرق نهار ، ولكنه حكيم عليم ، إنهم لا يطبقون هذا .

ثم قال : أيها السائل ، انك سألتني عن جبريل وأحواله ، فأمر الله تعالى الأرض أن تبشئني أن كان في فضل ، منذ شر ولا شرين لذكر جبريل وميكائيل فإذا كان كلاما يحتاج أن يكون له مثل هذه المقدمات التي ذكرنا ، حتى يتبين معناه فيقتصد المختص إلى آخر الكلام منها ، وينقلها إلى من لا يفهم ذلك ، حتى يبسط لسانه بالوقية والطمأنينة في أولياء الله وأهل خاصته ، فيكون ذلك من أكبر الكبار وأعظم الآثام (١) .

وقد ذكرت هذه القصة ودفاع السراج الطوسي عنها على طولها لأبين هنا أنه يحاول الاعتذار عن إطلاقات الشيل وشطحاته على العكس من موقفه من العلاج حين أمل ذكره تماما حتى لا يصيبه أذى أو سوء .

وقد عقد السراج الطوسي بابا في شرح كلام لكرم به الشيل ، وهو بما يشكل فهمه على قلوب العلماء والنقهاء ، وألقاها جرت بينه وبين الجنيد ، وهي من باب شطحات الشيل .

سكى عن الشيل أنه قال يوما لأصحابه : يا قوم أمر إلى ما لا وراء فلا أرى

إلا وراه ، وأمر بينا وشمالا إلى مالا وراه فلا أرى إلا وراه ، ثم أرجع فأرى
هذا كله في شجرة من خنصرى . فأشكل على جماعة من أصحابه ، إشارته فيما قال .
قال السراج الطوسي : إشارته فيما قال إلى الكون ، لأن الكرسي والعرش
محدث ، وليس في الدنيا وراه وراه ، ولا تحت تحت لا نهاية له ، ولا يقدر
أحد من الخلق أن يحده أو يصفه إلا بما وصفه الله تعالى به ، ولا يبيط بذلك علم
الخلق ، قد افترد بعلم ذلك خالقه وصاحبه . ثم قال (أى الشئلى) : أرجع فأرى
هذا كله في شجرة من خنصرى ، يريد ذلك : أن قدرة القادر في خلق هذا كله
وفي خلق شجرة من خنصرى واحد .

ويحتمل وجهاً آخر وهو أن يقول : أن الكون وجميع ما خلق ، وإن كانت
مسافته بعيدة ، وطوله وعرضه عظيماً ، في كبريائه خالقه وعظمته صامته كشجرة
من خنصرى بل أقل من ذلك .

وحكى عنه أنه قال : أن قلت كذا فافه ، وإن قلت كذا فافه ، وإنما أتمنى
منه ذرة . كأنه يشير إلى قوله : وهو معهم أين ما كانوا ، وأنه حاضر لا يغيب
وهو بكل مكان لا يسهه مكان ، ولا يحظر منه مكان .

وقوله : إنما أتمنى منه ذرة ، بين الخلق محببون عنه بأسمائه وصفاته ، وما
أصنام منه غير اسمه وذكره ، لأنهم لا يطيقون أكثر من ذلك . وفي ذلك كان
يشهد الشئلى ويقول :

قلت : ليس قد فنوا كتابي فقال : نعم ، قلت فذاك حسي

وله أجتا :

اليس من السعادة أن دارى مجاورة لدارك في البلاد ؟

وأشد :

أظنك علينا منك يوما غامة أحداث لنا يرقا وأبلى وشاشها

فلا غيبها يحلو فيايس طامع ولا غيبها يأتي فهوى عطشها

وحكى عن الشبل قول آخر : كتبت الحديث والفقه ثلاثين سنة حتى أسفر
الصبح فبحثت إل كل من كتبت عنه قلت : أريد لله الله تعالى ، فاكلمني أحد .

ومعنى قوله : حتى أسفر الصبح ، يعنى به حتى بدت الأنوار الحقيقية ومنازلة
ما دعت إليه حقيقة الفقه والعلم والمرقة .

ومعنى قوله : مات لله الله تعالى ، يعنى انتفخ في علم الأحوال الذى بين اليد
واقه تعالى ، في كل لحظة وطرفة عين .

وقال الشبل الجنيذ : يا أبا القاسم ما تقول فيمن كان الله حبه قولاً وحقيقة
فقال له الجنيذ : يا أبا بكر ، بينك وبين أكابر الناس في سؤالك هذا عشرة
آلاف مقام ، أوله نحو ما بدأت به ، والمعنى في ذلك أن الجنيذ كان مشرقاً على
سأله بفضل علمه وتفكيره فأوله موضع ما يغنى عليه من الدعوى فيما يقول ، لأن
من كان الله حبه قولاً وحقيقة يستغنى عن السؤال ، فسأله الجنيذ عن ذلك
ينبئ عن أنه مقارب لما هناك .

وكان الجنيذ يقول : قد أوقف الشبل في مكانه ، لا يبد . ولو بعد لجاء منه
إمام . وقال أبو عمرو : ربما كان يحى الشبل إلى الجنيذ فيسأله مسألة فلا يجيبه
ويقول : يا أبا بكر ، هو أشق عليك وعلى ثباتك ، لأن هذا الاضطراب
والانزعاج والخلع والطمع ، ليست من أحوال المتكلمين . وممنسوبة
لأحوال أهل الهدايا والارادات ، وهذه السارة إنما تدلنا على نظرة كل من

الجنيد والسبل إلى الصوف ومقاماته وأحواله . وهو إنما تنفق مع ما تشاء كثيرا
من الجنيد أنه كان يفضل حال الصحو على حال السكر الذي غرق فيه السبل .

وكذلك حكى عن السبل أنه قال : قال الجنيد يوما : يا أبا بكر إيش تقول ؟
قلت : أنا أقول : الله . فقال : مر ، سلك الله . يعني بذلك أنك في خطر عظيم
فإن لم يسلك الله في قولك : الله ، من الالتفات إلى شيء سوى الله ، فأأسرأ
حالك ١ .

هذا ما حدث بين الجنيد والسبل ولكل منهما وقته وسأله وعله الذي يقضه
الله في قلبه . فليس من الضروري إذن ، أن نقضاه الأحوال والمقامات .
فالتصوف ليس منطقاً عقلياً له مقدمات يستلزم صدقها صدق نتائجها ، فليس هو
من قبيل المعرفة العقلية التي نقضاه فيها كل مقول الإنشائية . بل هو معرفة ذوقية
لديه بها الله لمن يشاء من أوليائه ، متى شاء وكيف شاء . يضاف إلى ذلك أن
الصوفي هو ابن وقته ترد عليه الأحوال في كل وقت على نوع هذا الوقت فتختلف
الأقوال والأحوال من صوفي لآخر ، بل في الصوفي الواحد من وقت إلى آخر .
نعود مرة أخرى إلى السبل مع شطحاته :

حكى عنه أنه قال : ألف عام ماضية في ألف عام واردة ، هو ذا الوقت ،
ولا تتركب الأشياء . ومعنى ذلك أن ألف عام ماضية ، وألف عام واردة ، وفيك
للذي بين قضيتك ، يجب أن لا تقولك . وقوله : لا تتركب الأشياء ، فكل شيء
سوى الله تعالى أشباح إن سكنت إليه فقد غرك .

وكان يقول : أنتم أوقاتكم مقطوعة ، ووقتي ليس له طرفان ، ومعنى قوله :
وقتي ليس له طرفان ، لأن في كل شيء ساعة إلا في الوقت ، فإن الاشتغال بنهر
الله والسكون إلى جميع ما خلق الله في الوقت ، ليس فيه ساعة ولو في نفس

في ألف سنة .

وربما كان يعطّح ويقول : أنا الوقت ، متى عزير ، وليس في الوقت غيري
وأنا حق . وكان يعتمد هذين البيتين :

مكين في معامله مكين أمين الحق أنه أمين
تمازى عزة فاعزّ مرا قد فأت اليقين من اليقين

وربما كان يقول : « نظرت في كل عز فزاد عزى عليهم ، ورأيت حرم
ذلك في عزى ثم كان يتلو في أثره « من كان يريد العزة فله العزة جميعا ، ثم يقول :
من أعزّ بذى العز فلو العز له عز

ويشرح السراج الطوسي هذه القطع فيقول : أما قوله : الوقت ، فانه
يشير إلى النفس الذي بين النفسين ، والباطل الذي بين الخاطرين ، إذا كان بالله
والله ، وهو الوقت ، وإذا فأت نفس ، ولو في ألف سنة ، قد فأت غالا يلحق
ولا يهوك بالتأسف عليه ، والعزير : من أعزّ الله به ، فلا يلحقه أحد في عزه ،
وكذلك الدليل : من شغل الله عنه غيره ، لا يلحقه أحد في ذله .

وقوله : أنا حق ، يعني في قوله : أنا الوقت ، أنا الحق ، لأن قوله : أنا ، لا
يعهد بذلك إلى إياه .

وذكر عن الشبل قوله : لو خطر ببال أن الجمع يهدأها وسجودها بحرق من
شجرة لكتبت مشركا ، فكذلك نقول منه نحن أيضا : إن جهنم ليس إليها شيء من
الاحراق لأنها مأمورة ، وإنما يوصل ألم الاحراق إلى أهل النار بقدر ما قسم
لهم . والسراج الطوسي يشير بتفسيره هذا إلى قول الشاعر الذي يقضي فيه مسهم
النزالي في أن النار لا تحرق ولكن الله هو الذي يخلق المحرق في النار ، كما أن

السكين لا يقطع ولكن الله يخلق القطع في السكين، وغير ذلك من أفعال المخلوقات وهذا المذهب الأشعري إنما هو عارضة لتفسير المجرات التي وقعت للأبيساء ومنهم قصة إبراهيم الخليل الذي نجا وسلم من حرق النار التي كانت برداً وسلاماً لأن الله تعالى أمرها بأن تكون كذلك. وهذا وذلك كله داخل في مسألة السببية التي ينكر صحتها الأشاعرة. فليس هناك علة ومعلول، وسبب ومسببات كما ذهب إليه بعد ذلك بعدة قرون الفيلسوف الديني المسيحي ملبرانش.

أما ما حكى عن الشبل أيضاً أنه قال: إيش أحمل بلقي وسقر؟ عندي أن بلقي وسقر فيها تسكن، ينشئ في التلحيط والاهراض، لأن من عرفه الله بالتلحيط فهو أشد عذاباً من عذبه بلقي وسقر. وهذا ما سبق مثله عند السرى السقطي وغيره عندما قال: ألهم بها عذبتني فلا تعذبني بليل الحجاب وقالذاب عند الشبل ومن جاء قبله هو احتجاب الله عن أوليائه وعدم مشاهدتهم له بطوبهم، وليس العذاب هو الحرق من النار أو الحرمان من الجنة. (١)

وذكره: أنه سمع قارناً يقرأ هذه الآية: «أعسأوا فيها ولا تكلمون»، فقال الشبل: ليتني كنت واحداً منهم، كانه أشار إلى رد جوابه إليهم، فقال ليتني كنت من يرد جوابي، ولو في النار، من شدة وجهه، لأنه لا يدرى ما سبق له منه بالسعادة والشقاوة والاهراض عنه أو بالاقبال عليه.

ولكن ابن الجوزي يوجه انتقاده إلى هذه العبارة فيقول: وهذا الرجل أي الشبل، ظن أن الذي يكلمهم هو الله تعالى، واقفلاً يكلمهم. ثم لو كلمهم كلام إمامة فأشئ. هذا حتى يطلب (٢).

١ - أنظر كتابنا، التصوف الإسلامي في مدرسة بغداد.

٢ - ابن الجوزي، تفسير الجليل، ص ٢٨٦.

والسراج الطوسي كعادته يدافع عن الصوفية وينشر ألوانهم فيلجأ إلى أن كل ذلك وما يشبهه إنما هو عبارة عن غلبات وجد جبرته على حسب ما وجد في وقته ، ولا يكون ذلك على العوام ، لأن ذلك حال ، فيه الحال لازلة تنزل بالمعبد في الحين ، ولا تلبث به على العوام ، وذلك وفق من الله بأوليائه وخاصته ولو دام ذلك لبطلوا عن الحدود والمقوق ، وتطاولوا عن الآداب والأخلاق ومعاشره الخلق (١) .

وأخيراً ، أتى القليل قول اعتبره شطحة من شطحائه المأمة التي لم يرد ذكرها عند السراج الطوسي . فقد قيل أن القليل قام يوماً يصل فيبقى طويلاً ثم يصل قلماً اغتزل عن صلاته قال : يا ويلاه إن صليت جمده ، وإن لم أصل كفرت . أي جمعت عظم النعمة وكال القليل حيث قابل ذلك بفضل شكراً له مع حقارته على حد قول الكلاباذي . ثم أتت القليل :

الحمد لله على أنني كخندق يسكن في الميم

إن هي قامت صلات لها أو سكنت ماتت من التسم

وهذا القول - في رأي - داخل في صفة العارف الحب عامة . ويؤكد ما قاله القليل نفسه في موضع آخر : الحب إذا لم يشكم عليك ، والعارف إذا تكلم عليك (٢) .

أما الكلاباذي فإنه يشرح هذه الشطحة التي سميت بقوله : وما قاله أبو بكر القليل يعتبر قصيراً لما قاله ذو النون المصري عندما سئل : ما أول درجة يرقاها

١ - السراج الطوسي . المجمع ص ٤٨٦ - ٤٩٠

٢ - النمراني . المجلدات ١٥ ص ٩٠

العارف ؟ فقال : التميز ثم الافتقار ثم الاتصال ثم التميز . الحسنة الأولى في أخلاقه ونعمه عنده فلا يرى شكره يوازي نعمة وهو يعلم أنه مطالب بشكرها ، وإن شكر كان شكره نعمة يجب عليه شكرها ، ولا يرى أخلاقه أحلا أن يقابله بهسا استحقاقاً لها ويراها واجبة عليه لا يجوز له التنكف عنها (١) . ويذكرنا هذا الاتجاه بمذهب أحد زعماء الملامية وهو أبي حفص الذي يلعب إلى أن القوة هي أداء الأنصاف مع ترك المطالبة بالأنصاف .

ونعتم هذا الفصل بالنتيجة التي وصلنا إليها بناء على ما أوردناه عن هاتين الشخصيتين فنقول : كان الشبلى اليد الطولى في حفظ المدرسة الحلاجية بتداسستهاد صاحبها . والشبلى كان من أصدقاء الحلاج ومن عطفوا عليه ووقفوا بحمايته على الرغم من أن الخليفة أصدر أمره بالقبض عليه ثم إرفاقه على الاشتراك في رجم الحلاج وإلا ضربت عنقه . ولكن الشبلى أبى أن يشارك في هذه المأساة ، فواصل الحراس إليه أن يفيهم من دمه بعمل شكل يمل الخليفة من نفسه ، فتساول الشبلى وردة وقذف بها السيد المصلوب قائلاً : « هذه حسنة جديدة في موازينك يا سيد الحق » (٢) . إن أحوال الشبلى وكثرة وجدوده وشدة ميانه في مجالس السماع إنما يؤدي بنا إلى القول بأنه قد ترك أثرأ كبيراً — وما زال — في صرنا هذا وما لقاه في حلقات الذكر التي تقيمها الطرق الصوفية المختلفة المنتشرة في أنحاء البلاد .

أما الحلاج الذي كان الشبلى امتداداً له فكان له الأثر الأكبر في توجيه المدائح النبوية، إلى تلك الصور التي نراها ولسمع عنها في أورداد بعض أصحاب

١ - الكلاباذي : التعريف للمذهب .. ص ١٠٥

٢ - عبد الباقي مبرور : من أعلام التصوف .. ص ١٤١

الطرق الصوفية ، فداح الرسول عليه السلام يستنون كما يقول ما سنبرون ، من معين الحلاج وينسجون على منواله (١) والذي يؤكد أن الحلاج كان بشيراً لمؤلاذ الأقطاب الذين ظهروا بعده وكونوا لانضمام طرقات صوفية سميت بأسمائهم ، وما أوردناه من عدة أقوال كانت بمثابة الدفاعة الأخير عن منزلة الحلاج وأحقته بلقب الولاية بينهم . فرأينا أبا العباس المرسى (ت ٦٨٦) يدافع عن الحلاج ويكره قول النقهاء بكفره حيث أنه لم يثبت عنه ما يوجب قتله ويؤول بعض شطحياته . وكذا رأينا الرافعي (ت ٧٥٠)^(٢) يمدح الحلاج ويعمله فوق مشايخ عصره ، بل أنهم لم يستطيعوا الوصول إلى مرتبة لأنهم لو كانوا مشايخ لأخذ السيف جنوبهم ، كما أخذ الحلاج . وكذا دافع عنه شيخ البارزين قطب الزمان عبد القادر الكيلاني (٣) وقال عنه : حر الحلاج ، ولم يكن له من يأخذ يده . ولو أدركت زمانه لأخذت يده .

-
- ١ - عبد الباقي سرور . الحلاج شهيد .. ص ٢٤٩
 - ٢ - هو الشيخ أحمد بن أبي الحسين الرافعي ، مفسوب إلى بن رفاعه قيلة من العرب انتهت إليه الرياسة في علوم الطرق وشرح أحوال الصوم وكشف معكلات منازلهم وبه عرف الأمور بترية المريدين .. وكان شافعي المذهب الثمرائي . الطبقات ج ١ ص ١٢ - ١٢٥
 - ٣ - هو أبو صالح عبد القادر الجيل .. يصل نسبته إلى بن أبي طالب وله سنة ٤٧٠ . توفي سنة ٥٦١ ودفن ببغداد . الثمرائي / الطبقات ج ١

فهرس المراجع

١ - ابن تقي الدين السبكي (أبو نصر عبد الوهاب) : طبقات الشافعية الكبرى
الطبعة الأولى القاهرة .

٢ - ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي) : تليس
أبليس أو نقد العلم والثناء ، ط القاهرة ١٣٤٠ هـ .

٣ - هـ هـ هـ صفة الصفوة ، ط الهند ١٣٥٥ هـ .

٤ - هـ هـ هـ المنتظم في تاريخ الملوك والأمم ط حيدر آباد ١٣٥٧ هـ .

٥ - ابن حجر العسقلاني (أبو الفضل أحمد بن علي) : لسان الميزان ، ط
الهند ١٣٣٠ هـ .

٦ - ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد) : المسند ، شرح أحد محمد
شاحكر ، ط القاهرة ١٩٤٧ .

٧ - ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : المقدمة ، تحقيق د. علي عبد الواحد
وإلى ، ط القاهرة ١٩٥٧ .

٨ - ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر) : وفيات
الآعيان ، تحقيق محمد عبي الدين ، ط القاهرة ١٩٤٨ .

٩ - ابن الدباغ (عبد الرحمن بن محمد الألباني) : مشارق أنوار القلوب
ومفاتيح أسرار القلوب ، تحقيق هـ . ريت ، ط بيروت ١٩٥٩ .

١٠ - ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن سعيد بن منيع) : الطبقات الكبرى ، هـ
بصبيبه وطبعة د. أوجين متوخ برقيات دولنت ، ط لندن

١٣٢٢ هـ .

١١- ابن سينا: الاثلاث والتجربات، تحقيق د. سليمان ديبا، ط
القاهرة ١٩٥٨.

١٢- ابن الصياد المتيل (أبو الفلاح عبد الحمى): شذرات الذهب في أخبار
من ذهب، ط القاهرة ١٣٥٠ هـ.

١٣- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري): عيون الأخبار،
ط. القاهرة.

١٤- ابن قيم الجوزية (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر أيوب بن سعد الزرعي
الدمشقي): طريق المجرتين وباب الساعاتين، ط القاهرة.

١٥- ابن كثير (أبو القدا إسماعيل بن عمر): البداية والنهاية، ط
القاهرة ١٣٥٧.

١٦- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم): لسان العرب
ط بيروت ١٩٥٦.

١٧- ابن النديم (محمد بن اسحق): الفهرست، ط القاهرة.

١٨- أبو الحسن علي ابن اسماعيل الأشعري: مقالات الاسلاميين واختلاف
المصلين، تحقيق محمد حمى الدين، ط القاهرة ١٩٥٠.

١٩- أبو الحسين مسلم بن حجاج بن مسلم القشيري: صحيح مسلم، ط
القاهرة ١٣٣٤ هـ.

٢٠- أبو داود السجستاني (سليمان بن الأشعث): صحيح سنن العطفي،
ط القاهرة.

- ٢١ - أبو سعيد الخراز : الطريق إلى الله أو كتاب الصدف ، تحقيق د. عبد الحليم محمود ط القاهرة .
- ٢٢ - أبو عبد الرحمن السلمي : طبقات الصوفية ، تحقيق نور الدين شريعة ، ط . القاهرة ١٩٥٣
- ٢٣ - أبو الملا عفيف (دكتور) التصوف الثورة الروحية في الإسلام . ط الاسكندرية ١٩٦٣ .
- ٢٤ - أبو مظفر الاسفراييني : التبصير في الدين ، تعليق محمد زاهد الكوثري ط . القاهرة . ١٩٤٠ .
- ٢٥ - أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي . الفرق بين الفرق ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
- ٢٦ - أبو نصر السراج الطوسي : اللمع ، تحقيق وتقديم د . عبد الحليم محمود ، طه عبد الباقي سرور . ط القاهرة ١٩٦٠ .
- ٢٧ - أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني : حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ط القاهرة ١٩٣٢ .
- ٢٨ - أحمد أمين : ظهير الإسلام ، ط القاهرة ١٩٥٧ .
- ٢٩ - آدم منز : الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة د. محمد عبد الهادي أبو ريده ، ط القاهرة ١٩٤٨ .
- ٣٠ - اسرائيل ولفسون : تاريخ اليهود في بلاد العرب في الجاهلية وصدر الاسلام ط القاهرة ١٩٢٧ .

- ٣١- الترمذى (أبو عيسى بن سورة بن موسى بن النضر الكلسى) : صحيح الترمذى ، شرح أبو بكر بن العربي ، ط القاهرة ١٩٣٤ .
- ٣٢- نقي الدين بن تهميه : مجموعة فتاوى ، ط القاهرة ١٣٢٦ .
- ٣٣- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) : كتاب الحيوان ، تحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة .
- ٣٤- جبرور عبد التور : التصوف عند العرب . ط بيروت ١٩٣٨ .
- ٣٥- جولد تسيير (أجنس) المقيدة والثريمة في الاسلام ، ترجمة وتعليق محمد يوسف موسى وآخرين .
- ٣٦- جولد تسيير : المذاهب الإسلامية في تفسير القرآن ، ترجمة ، علي حسن عبد القادر . ط القاهرة ١٩٤٤ .
- ٣٧- حسن السندوني : أبو العباس المرمى ومسجده الجامع بالإسكندرية ط القاهرة ١٩٤٤ .
- ٣٨- الخطيب البغدادي (الحافظ أبو بكر أحمد بن علي) : تاريخ بغداد أو مدينة السلام . ط القاهرة ١٩٣١ .
- ٣٩- دائرة المعارف الإسلامية : مادة تصوف ، المجلد الخامس ، الترجمة العربية .
- ٤٠- الديار بكري (سجين بن محمد بن الحسن) تاريخ الخيف ، ط القاهرة ١٣٠٢ .
- ٤١- دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة د . أبو ريعة ، ط القاهرة ١٩٥٤ .

٤٢ - الذهبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قليظ): ميزان الإحتدال
في نقد الرجال ، تصحيح محمد بدر الدين النحاشي ط القاهرة ١٣٢٥
٤٣ - الشعراني (عبد الوهاب بن أحمد بن علي): الطبقات الكبرى ، ط القاهرة
٤٤ - طه عبد الباقي سرور : الحلاج شهيد التصوف الإسلامي . ط القاهرة
١٩٦١ .

٤٥ - طه عبد الباقي سرور : من أعلام التصوف الاسلامي، ط القاهرة ١٩٥٦
٤٦ - عبد الرحمن بدوي (دكتور) : شخصيات قلقة في الإسلام ، ط
القاهرة ١٩٤٦ .

٤٧ - عبد الرحمن بدوي (دكتور) : شطحات الصوفية ، القاهرة ١٩٤٩
٤٨ - الغزالي : مفكاة الآلوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي، ط القاهرة ١٩٦٤
٤٩ - فخر الدين الرازي : إعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، مراجعة
وتجريد علي ساسي التفار . ط القاهرة ١٩٣٨ .

٥٠ - الفقيهي (أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن) : الرسالة في علم
التصوف . ط القاهرة .

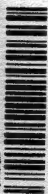
٥١ - كامل مصطفى الشبيبي (دكتور) : العلة بين التصوف والتشيع . ط
بغداد ١٩٦٣ .

٥٢ - الكلاباذي (أبو بكر محمد بن اسحق البخاري) : التعرف لمذهب أهل
التصوف لشر وتصحيح آرثر جون آدري ، ط القاهرة ١٩٣٢ .

٥٣ - ماسنيون : ديوان الحلاج ، مجلة الآسيوية عدد يناير مارس ١٩٣١

- ٥٤ - ماسنيون وكراوس : أنبياء الخلاص ط باريس ١٩٣٦ .
- ٥٥ - محمد علي أبو ريان (دكتور) : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي . ط القاهرة ١٩٥٩ .
- ٥٦ - محي الدين بن عربي : فصوص الحكم ، بقلم تعليقات د . حفيظ . القاهرة ١٩٤٦ .
- ٥٧ - بيكلسون (ويولد ألن) : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريعة ط القاهرة ١٩٥١ .
- ٥٨ - بيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه . ترجمة د . حفيظ ط القاهرة ١٩٥٦ .
- ٥٩ - El Homseni : The Origin of Early Islamic Mysticism, 1954 ط بنشاور
- The Encyclopaedia of Islam, Vol. 2 - ٦٠ .

 Bibliotheca Alexandrina



0497730